

Philosophica 3

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di
Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano



Edizioni
Ca' Foscari

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Le ragioni degli altri

Philosophica

Collana diretta da
Luigi Perissinotto
Cecilia Rofena

3



Edizioni
Ca' Foscari

Philosophica

Direttori

Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Cecilia Rofena (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Silvana Borutti (Università degli studi di Pavia, Italia)

Jean-Pierre Cometti (Université de Provence - Aix-Marseille I, France)

Arnold Davidson (University of Chicago, USA)

Roberta Dreon (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giuseppe Goisis (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Daniele Goldoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Mauro Nobile (Università degli Studi di Milano-Bicocca, Italia)

Gian Luigi Paltrinieri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Vicente Sanfélix Vidarte (Universitat de València-Estudi General, España)

Direzione e redazione

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Palazzo Malcanton Marcorà

Dorsoduro 3484/D, 30123 Venezia

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di
Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2017

Le ragioni degli altri: Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna
Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano (a cura di)

© 2017 Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano per il testo

© 2017 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

Università Ca' Foscari Venezia

Dorsoduro 3859/A

30123 Venezia

<http://edizionicafoscari.unive.it/>

ecf@unive.it

1a edizione febbraio 2017

ISBN 978-88-6969-132-4 (ebook)

ISBN 978-88-6969-133-1 (print)

Le ragioni degli altri: Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna / Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano (a cura di) — 1. ed. — Venezia : Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2017. — 224 p.; 23 cm. — (Philosophica; 3). — ISBN 978-88-6969-133-1.

<http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-133-1/>

DOI 10.14277/978-88-6969-132-4

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Sommario

Introduzione

Mariangela Priarolo, Emanuela Scribano

7

Quali paradigmi per comprendere le ridefinizioni del cristianesimo in età moderna?

Mauro Pesce

13

La critica all'argomento del 'consensus gentium' in Christian Francken e François de La Mothe Le Vayer

Mario Biagioni

47

Filosofia e teologia nel *De Deo* di Crell

Roberto Torzini

63

Un commento eccentrico: Hans Ludwig Wolzogen e la lettura sociniana delle *Meditationes de Prima Philosophia*

Elisa Angelini

81

Eresia e persecuzione in Bayle

Stefano Brogi

101

***An haeresis sit crimen*. Leibniz contro Thomasius?**

Mariangela Priarolo

117

Socinianismo e crisi del cartesianismo in Aubert de Versé

Fiormichele Benigni

135

Paradigmi d'eresia: socinianesimo e maomettanesimo tra Inghilterra e Francia

Stubbe, Locke, La Croze, Bayle

Luisa Simonutti

153

Al di là delle fedi storiche: religione essenziale, normatività biblica e critica della tradizione cristiana in Marie Huber

Maria Cristina Pitassi

177

Il lato eterodosso di ogni questione: Joseph Priestley e la «Ecclesiastical History»

Ferdinando Abbri

193

Indice dei nomi

213

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Introduzione

Mariangela Priarolo

(Istituto d'Istruzione Superiore «E. Santoni», Pisa, Italia)

Emanuela Scribano

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Il convegno *Le ragioni degli altri*, che ha avuto luogo all'Università Ca' Foscari Venezia, nei giorni 21 e 22 gennaio 2015, ha raccolto i frutti di un progetto di ricerca sviluppatosi attorno al tema del contributo che l'eterodossia religiosa ha portato alla formazione del pensiero moderno, nel quadro del progetto PRIN 2010, *Atlante della ragione europea (XV-XVIII secolo). Tra Oriente e Occidente*. A sua volta, questo progetto proseguiva un lavoro dedicato alla figura di Fausto Sozzini e all'influenza della sua opera nella riflessione filosofica in età moderna. All'interno di questo progetto, hanno visto la luce alcune pubblicazioni di testi della tradizione sociniana. In primo luogo si ricorda l'edizione anastatica degli *Opera Omnia* di Fausto Sozzini, con i quali si era aperta la storica raccolta dei testi sociniani, la *Bibliotheca fratrum polonorum* (Sozzini 2004b). Hanno affiancato questa edizione la pubblicazione delle *Rime* del Sozzini, fino ad allora inedite (Sozzini 2004a). Si poteva dire così ripercorso in edizioni moderne lo spettro completo della produzione del senese. A seguito di questa iniziativa, si era aperta la serie *Sociniana*, all'interno della collana *Testi* delle Edizioni di Storia e Letteratura, con l'intento di dar vita a una edizione moderna di opere che, a diverso titolo, si muovevano nell'ambito della cultura sociniana e che avevano avuto un significativo impatto nella cultura filosofica dell'età moderna. In questa raccolta di testi sono state edite opere importanti del pensiero sociniano, e altre sono in corso di lavorazione.¹

Il convegno veneziano ha inteso fare il punto sulle ricerche già portate a termine nell'ambito del rapporto tra religiosità eterodossa e pensiero moderno e aprire nuove prospettive, ampliando la sua indagine all'insieme della riflessione che si è svolta in Europa attorno alle problematiche

1 Sozzini, Pucci 2010; Wolzogen 2012; Francken 2014; Aubert de Versé 2015, 2016. È in preparazione Johann Crell, *De Deo et ejus attributis*, a cura di Roberto Torzini.

innescate dalla Riforma, alimentata poi e amplificata dal moltiplicarsi delle spinte centripete del pensiero eterodosso in campo cattolico e riformato.

L'indirizzo di questa ricerca è ben rappresentato dalla *Lectio magistralis* che ha aperto il Convegno, tenuta dal professor Mauro Pesce dell'Università di Bologna. Pesce si è interrogato sulle strutture paradigmatiche che hanno permesso di costruire la variegata mappa di quel che l'epoca moderna ha compreso sotto la categoria di Cristianesimo.

Gli interventi che hanno seguito si sono concentrati su alcuni luoghi problematici. In primo luogo, sulla formazione di un vero e proprio sistema teologico sociniano, un evento di grande rilievo, se si tiene conto del fatto che Fausto Sozzini aveva caratterizzato la sua riflessione secondo il criterio di un rigido scritturalismo e di una profonda diffidenza verso l'uso di argomentazioni razionali in teologia. Questo evento può essere valutato da una duplice prospettiva. Da un lato, l'apertura dei sociniani alla teologia razionale può essere considerata una reazione al crescente impegno metafisico della filosofia moderna, ma, dall'altro, è meritevole di considerazione quanto questa apertura abbia determinato reazioni in positivo e in negativo nella cultura filosofica. A questo tema sono dedicati tre interventi: Roberto Torzini analizza alcuni temi centrali del *De Deo* di Johann Crell; Elisa Angelini riflette sul commento alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio ad opera del sociniano Ludwig Wolzogen; Fiormichele Benigni indaga la prima confutazione dell'*Etica* di Spinoza, ad opera di un sociniano, Aubert de Versé, un autore emblematico del fermento religioso del Seicento. De Versé, forte di una metafisica marginalizzata quale quella sociniana, ha l'audacia di impegnarsi in un confronto a largo raggio con la cultura cartesiana e di rivendicare la dignità filosofica della teologia elaborata a partire dagli scritti di Fausto Sozzini. Questi interventi testimoniano di un momento di intenso fervore della cultura eterodossa, nel quale pensatori considerati eretici hanno coltivato il progetto di entrare in dialogo e forse di sostituirsi alla teologia razionale prodotta dalla filosofia dominante.

Mario Biagioni si occupa di un altro autore singolare, il cui tragico destino si intreccia con quello di nomi più noti tra i molti pensatori perseguitati dall'autorità cattolica, Christian Francken, nel quale si riscontra il fenomeno della osmosi tra eterodossia religiosa e cultura libertina, quasi un esaltarsi reciproco delle tendenze centripete della cultura teologica e della cultura filosofica. Si tratta di un caso speculare a quello di Crell. Invece di essere attratto dalla formazione di un sistema teologico alternativo a quello dominante, Francken è sempre più attratto dallo scetticismo, come era accaduto di sottolineare allo stesso Biagioni nel saggio «Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma» (Christian Francken 2014) e a Gianni Paganini nella premessa alla stessa opera. Ora Mario Biagioni illumina il sorprendente inclinarsi delle argomentazioni dello stesso Francken verso tematiche appannaggio della cultura libertina, come la

critica all'argomento del *consensus gentium*. A complicare il quadro delle inattese associazioni del socinianesimo, Luisa Simonutti ripercorre una riflessione che abbraccia un ampio arco temporale, dagli scritti di Locke sulla tolleranza al testo di Jean Frédéric Bernard dedicato alle *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, per ricostruire il singolare parallelo tra socinianesimo e religione musulmana che serpeggia sia nel versante anglofono sia nel versante continentale dell'Europa, complicando il quadro della chiamata in causa del deismo come componente della dinamica religiosa.

Due contributi, quello di Mariangela Priarolo e quello di Stefano Brogi, si concentrano invece su uno dei temi filosofici maggiormente sollecitati dalla dissidenza religiosa, quello della tolleranza. Brogi torna su un tema assai dibattuto nella letteratura critica, interrogandosi sui confini e sui fondamenti della tolleranza in Pierre Bayle, l'intellettuale la cui riflessione è a giusto titolo considerata ineludibile nella formazione della moderna teoria della tolleranza. Per questo, Brogi ripercorre la genesi del pensiero di Bayle sulla tolleranza, nel suo intreccio col suo antagonista storico, l'autore di riferimento per gli argomenti a favore della persecuzione, l'antico compagno di fuga dalla repressione cattolica francese Pierre Jurieu. Uno dei temi centrali della difesa bayliana della tolleranza, ormai acquisito anche nel sentire comune, quello dei diritti della coscienza, è analizzato da Brogi per valutarne tutta l'ambigua identità. Mariangela Priarolo richiama l'attenzione su un dialogo di grande interesse, quello tra un dichiarato difensore della tolleranza religiosa come Christian Thomasius, e un grande filosofo, Leibniz, apparentemente più conservatore sul tema. Al centro della critica di Leibniz a Thomasius è la spinosa questione dell'eresia e delle ragioni per le quali sarebbe opportuno, o del tutto sbagliato, perseguirla. Priarolo mostra come Leibniz, sottolineando da un lato la possibilità e la necessità di individuare un ambito di verità indipendenti dalle decisioni giuridiche, e, dall'altro, l'importanza di un atteggiamento moderato nella prassi politica, sviluppi argomenti che vanno nel senso di un'esortazione alla tolleranza fondata sul concetto universale di giustizia, e precorra, per certi aspetti, le riflessioni sui diritti umani. L'analisi della disputa tra Thomasius e Leibniz porta così alla luce un'evidenza: la tolleranza e i mezzi per ottenerla si dicono in molti modi, talvolta sorprendentemente indiretti.

Il contributo di Maria Cristina Pitassi insegue l'evoluzione del tema della religione naturale e universale nel pieno Settecento, in una figura di donna, Marie Huber, che, partita da posizioni di pietismo rigido e intransigente, attraverso un'articolata indagine sul rapporto tra verità razionali e verità rivelate, sull'ispirazione scritturale e sulla natura e le prerogative di Cristo, approda al rifiuto di ogni mediazione tra la coscienza individuale e l'Ente sommo, identificato con Dio. Il pensiero della Huber si rivela così singolarmente tangente alla riflessione di Jean-Jacques Rousseau, e indirizza l'attenzione sulle relazioni tra dissidenza religiosa e Illuminismo, un

tema che meriterà in futuro di essere messo al centro della riflessione del gruppo di ricerca che si è costruito attorno alla dissidenza religiosa e al suo rapporto con la filosofia. In questa direzione, il contributo di Ferdinando Abbri, quello cronologicamente più avanzato, mette al centro dell'attenzione la figura di Joseph Priestley, scienziato, filosofo e religioso, che ben rappresenta un momento pacificato della dissidenza religiosa, nel quale la fede unitariana si sposa con l'apologia del Cristianesimo, quasi che il pensiero eterodosso si fosse infine fatto carico della sopravvivenza della fede cristiana. Siamo al punto apicale di una curva che ha visto la scienza istituire un dialogo ravvicinato col pensiero eterodosso, grazie all'esempio folgorante delle simpatie unitariane di Newton e, assieme a lui, di Samuel Clarke e di John Locke.

L'ispirazione di fondo della ricerca è ancora quella che ne è stata la remota origine, ovvero il tentativo di far emergere il ruolo che il pensiero cristiano eterodosso ha avuto nella 'crisi della coscienza europea'. Non si insisterà mai abbastanza sulla presenza di elementi provenienti dalla riflessione ereticale in Hobbes, su quanto la cristologia e l'esegesi scritturale sociniane abbiano influito sul *Trattato teologico-politico* spinoziano, su quanto Leibniz si sia impegnato sul tema della riunificazione delle Chiese cristiane, sul legame vivissimo di Locke con la teologia sociniana, sulla spinta alla riflessione sulla tolleranza recepita da Bayle a partire sì dal dramma della persecuzione, ma anche dal dialogo nascosto con pensatori irregolari, che comunque si riconoscevano nel socinanesimo, come Aubert de Versé.

Gli atti di questo convegno, dunque, rappresentano, per i partecipanti e le organizzatrici solo una tappa, auspicabilmente significativa, in un percorso lungo le vie che hanno visto la dissidenza religiosa in osmosi con la riflessione filosofica dell'età moderna.

Bibliografia

- Aubert de Versé, Noël (2015). *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza*. A cura e con un saggio introduttivo di Fiormichele Benigni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Aubert de Versé, Noël (2016). *Le tombeau du socinianisme*. A cura e con un saggio introduttivo di Stefano Brogi. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Francken, Christian (2014). *Opere a stampa*. A cura e con un saggio introduttivo di Mario Biagioni. Premessa di Gianni Paganini. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Sozzini, Fausto (2004a). *Rime*. A cura di Emanuela Scribano. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Sozzini, Fausto (2004b). *Fausti Socini Senensis, Opera Omnia in duos tomos distincta*. Siena: Giuseppe Ciaccheri Editore
- Sozzini, Fausto; Pucci, Francesco (2010). *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*. A cura di Mario Biagioni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Wolzogen, Johannes Ludwig (2012). *Annotationes in Meditationes metaphysicas Renati Des Cartis*. A cura di Elisa Angelini. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Quali paradigmi per comprendere le ridefinizioni del cristianesimo in età moderna?

Mauro Pesce

(Università degli Studi di Bologna, Italia)

Abstract A series of relevant cultural phenomena appears in Europe since the early modern age: the humanistic philology and history, the new science, the discovery of different cultures and religions (with the consequent birth of a history of religions), new political systems, the active presence of Jewish scholars. The convergence of these factors produces, in a series of successive chronological steps, the birth of a new symbolic system that tends to substitute the previous vision of the world elaborated by Christianity in Late-Antique and medieval age. The article tries to understand radical reform, socinianism and libertinism not as 'heresy' or 'deviation', but as the manifestation of the impact of modernity on the ancient Christian vision of the world.

Sommario 1 La creazione di un nuovo sistema simbolico e di una nuova certezza culturale. – 2 Il metodo storico e filologico costituisce una base nuova di conoscenza. – 3 L'idea protestantica della discontinuità tra teologia medievale e Parola di Dio. – 4 Gli eretici, i sociniani e la riforma radicale. – 5 La Bibbia perde il carattere di certezza culturale. – 6 I primi passi di una storia comparata delle religioni. – 7 La natura non politica della Chiesa e il regno escatologico di Gesù. – 8 L'ebraicità della Bibbia e di Gesù. – 9 Una riflessione finale.

Keywords Cultural Certainty. Symbolic systems. Modern Judaism. Heresy. Early modern Christian Theology.

1 La creazione di un nuovo sistema simbolico e di una nuova certezza culturale

Si è spesso ripetuto che la ricerca storica sulla figura di Gesù inizia soprattutto con H.S. Reimarus. In realtà, fin dall'inizio della modernità si moltiplicano i tentativi per riscoprire la fisionomia storica di Gesù al di là delle e contro le interpretazioni dogmatiche e teologiche delle Chiese antiche. In passato ho cercato di elaborare due modelli euristici per spiegare i fattori che hanno portato a questa riscoperta (Pesce 2011, 2013a, 2013b).

Il primo è quello che chiamerei 'paradigma del ripetersi di questioni sistemiche'. In ogni epoca storica, il permanere di una molteplicità di istituzioni e gruppi in rapporto dialettico, e anche conflittuale, comporta il continuo riprodursi di una serie di questioni cui ovviamente i vari gruppi

forniscono soluzioni differenti e contrastanti. Tali questioni possono essere definite sistemiche perché generate dalla struttura di un sistema culturale. Un nucleo di questioni tende in sostanza a riprodursi e mantenersi fintanto che certe istituzioni permangono attive e influenti nella società e continuano a riprodurre, diffondere e difendere le proprie esigenze e soluzioni. Non si può fare una storia dell'evoluzione dei cristianesimi in età moderna senza tenere conto delle istituzioni. Una pura storia del pensiero o della filosofia o della teologia è inadeguata. La presenza continua, ad esempio, delle istituzioni della Chiesa cattolica in una molteplicità di paesi europei con il suo profondo radicamento sociale e civile e con una rete di rapporti tale da influenzare istituzioni culturali e politiche crea un polo di riferimento polemico continuo, un polo che reagisce a sua volta alle critiche con una continua produzione intellettuale e con interventi che condizionano non solo i modi dell'espressione della produzione intellettuale, ma anche eliminano spazi di libertà e provocano, ad esempio, emigrazioni ed esili.

Il primo compito che mi sono posto è stato quindi di vedere quale fosse il reticolo di istituzioni che permangono in età moderna e determinano il sorgere di tematiche sistemiche. Ho preso in considerazione gli atteggiamenti conflittuali esistenti fra diverse *istituzioni* intellettuali e accademiche dell'età moderna e fra diversi gruppi culturalmente e numericamente consistenti: che sono (a) le facoltà teologiche e le istituzioni cattoliche, (b) le facoltà teologiche e le istituzioni protestanti, (c) le istituzioni accademiche (più o meno) indipendenti, (d) singoli teologi e pensatori ebrei espressione dei gruppi ebraici, (e) singoli studiosi più o meno liberi da Chiese e istituzioni.

Il secondo modello esplicativo che mi era sembrato utile, tiene conto anche della dimensione di storia culturale e mette in luce una serie di fattori che a mio avviso portano (a causa soprattutto della loro convergenza) a mettere a fuoco inevitabilmente la differenza tra ciò che Gesù fu storicamente, e ciò che di lui hanno pensato le teologie cristiane successive interpretandolo e trasformandolo. Questi elementi sono a mio avviso l'umanesimo, il principio protestantico della trascendenza della Parola di Dio sulle sistemazioni teologico-istituzionali delle Chiese, la nascita della scienza moderna, lo scandalo costituito dalle guerre di religione, l'incontro con religioni e culture altre in seguito alle scoperte geografiche e al colonialismo; un nuovo assetto politico e una nuova teoria politica, la presenza di pensatori ebrei in Europa, la nascita di una nuova scienza dell'antichità (Fumaroli 2010), il sorgere di una nuova rivisitazione dell'iconografia cristiana.

Mi sono poi reso conto, anche grazie alla quantità di studi che si sono moltiplicati in questi anni in Italia, che il quadro che avevo elaborato doveva esser integrato e modificato anzitutto per l'estrema importanza del contributo di quei cosiddetti eretici che non si identificavano con nessuna Chiesa o transitavano dall'una all'altra, quasi non avessero un posto nella

struttura istituzionale (Cantimori 1992), ma anche dei sociniani e dei libertini e dei singoli non classificabili in un gruppo soltanto. Il dubbio critico sulla divinità di Cristo e perciò la ricostruzione della sua figura storica al di là della sua teologizzazione, una lettura critica dei vangeli e dei testi biblici, il ricorso a una filosofia che è in contatto più o meno diretto con la nuova scienza, a volte anche tentativi di letture storico-religiose comparatistiche sono elementi comuni a questa galassia di personaggi i quali giocano un ruolo fondamentale nella riscoperta della fisionomia storica di Gesù, anche se essi non hanno quasi mai scritto opere che abbiamo per oggetto esclusivo la fisionomia storica di Gesù.

Insisto sul fatto che una storia della riscoperta della fisionomia storica di Gesù non può essere fatta senza tenere conto dell'esistenza dell'esegesi e dell'interpretazione cattolica e delle grandi Chiese protestanti.¹ Anche gli esegeti e gli storici più radicali nel lungo periodo che sta fra il XVI secolo e la fine del XVIII secolo (ma ciò vale anche dopo) hanno dovuto sempre misurarsi con un'interpretazione ortodossa (cattolica o protestante) della figura di Gesù e hanno sempre dovuto tenere conto della forza di repressione delle istituzioni ecclesiastiche. L'interpretazione maggioritaria della figura di Gesù non è stata quella dei liberi pensatori, ma quella dei teologi ortodossi ufficiali. Lo schema più adatto per comprendere la situazione culturale europea è quello di collocare ciascun autore e ciascuna opera in un reticolo di contrapposizioni sistemiche tra poli di opposizione temporalmente coesistenti e geograficamente rilevanti. La *Vita di Cristo* di Baronio non è comprensibile senza le *Centurie* di Magdeburgo. Aubert de Versé, come ci insegna Fiormichele Benigni, non è comprensibile senza la sua polemica verso Bossuet e Jurieu. Gli spostamenti da un paese all'altro di tanti pensatori e teologi non sarebbero comprensibili senza la pressione coercitiva delle istituzioni alle quali bisogna sfuggire per trovare aree almeno temporaneamente disposte a un'accoglienza. Non è una storiografia che insiste sulla evoluzione lineare di supposte tradizioni che è in grado di

¹ Un errore di comprensione storica che mi sembra enorme è quello di tutte le storie dell'esegesi che tengono soltanto conto di un filone, quello critico. La storia della ricerca su Gesù di Albert Schweitzer mi appare oggi, per le sue omissioni, come una mistificazione dei fatti storici. Schweitzer si limita per lo più alla ricerca protestante critica e non ortodossa e per di più di lingua tedesca. Il punto di partenza e di arrivo e la linea storica che egli intravede tra i due punti non corrispondono alla realtà e alla complessità dei processi storici e delle diverse componenti che coprono un arco temporale molto più ampio, che si distendono per aree geografico-culturali molto più vaste: dalla Lituania alla Francia, dalle isole britanniche all'Italia. I fattori culturali fondamentali del processo conoscitivo moderno vengono ignorati, come la nuova scienza, il contributo ebraico, e la comparazione storico-religiosa. Anche la storia della ricerca esegetica sul Nuovo Testamento di Werner Georg Kümmel della fine degli anni Cinquanta del Novecento ricade nello stesso errore. Gli esegeti degli scritti protocristiani e gli storici del primo cristianesimo di oggi hanno a volte una formazione culturale angusta e non sono in grado di percepire l'illusorietà di queste ricostruzioni storiche.

offrire un'adeguata comprensione, ma uno schema dei necessari conflitti sistemici determinati dal permanere di determinate istituzioni all'interno di certe aree culturali.

Un paradigma che mi sembra oggi molto utile per comprendere l'impatto della modernità sul cristianesimo è quello che definirei il paradigma della creazione di un nuovo sistema simbolico.² Da questo punto di vista tutte le modifiche e i tentativi di ridefinizione di una molteplicità di aspetti del cristianesimo in età moderna potrebbero essere interpretati come la conseguenza del crescere di un nuovo sistema simbolico moderno che poggia su basi epistemologiche sostanzialmente nuove e non su dati culturali tradizionali, in altre parole su un nuovo tipo di certezza culturale.

Con quest'ultimo termine intendo tutt'altra cosa che la certezza epistemologica di cui discutono le filosofie (vedi Stroll 1994, James 1995, Sharples 1989). La certezza culturale è l'insieme delle convinzioni ritenute assolutamente certe e vere in una determinata cultura. Non si potrebbe né agire né pensare se non esistesse un immenso complesso di dati culturali ritenuti assolutamente certi. Si è certi che il sole sorge e tramonta e ciò scandisce la vita in notte e giorno, in veglia e sonno. Si è certi che una buona semina porterà frutto in certe condizioni climatiche. Si è certi che la lingua che si usa è compresa dai membri della propria famiglia e del proprio gruppo. Per ogni essere umano che appartiene a una cultura particolare esistono, in sostanza, molteplici giacimenti di certezze. Si tratta, anzitutto, (a) di *conoscenze* relative alla natura e alla vita umana, ma (b) anche di *pratiche* di vita quotidiana, di modi di reagire al mondo circostante, di meccanismi di organizzazione dello spazio e del tempo, e poi anche (c) di *valori*, di norme consuetudinarie, e infine (d) di complessi di *conoscenze* tradizionali, e anche di testi sacri, di verità, di luoghi, oggetti e immagini ritenuti soprannaturali.

La mia ipotesi è che a partire dalla prima età moderna si siano create basi epistemologiche nuove che hanno prodotto certezze culturali alternative a quelle tradizionali con la conseguenza di conflitti tra i gruppi che via via hanno creato sistemi simbolici alternativi e quelli che invece sono rimasti ancorati al sistema simbolico precedente.

Ultimamente, l'occasione del quattrocentesimo anniversario della redazione della *Lettera a Cristina* di Galilei mi ha indotto ad affrontare la questione dello scontro tra teologia cattolica e metodo scientifico galileiano da un punto di vista che mi è sembrato nuovo: quello meccanismo esplicativo o paradigma che definisco delle basi conoscitive della certezza culturale. Si tratta in qualche modo di un corollario o di uno sviluppo del meccanismo esplicativo precedente.

2 In un saggio pubblicato del 2014, mi sono domandato se la modernità abbia costruito un sistema simbolico alternativo a quello cristiano antico (Pesce 2014b, riedito in Pesca 2015). Sul concetto di modernità vedi Prodi 2012 e Gregory 2007, 2016.

Semplificando, il sistema simbolico cristiano pre-moderno era basato su alcuni pilastri fondamentali. Anzitutto, la Bibbia cristianizzata (cioè sottratta agli ebrei e cristologizzata) considerata Antico Testamento con l'aggiunta del Nuovo. Poi la rappresentazione del cosmo sacro che consisteva nella cristianizzazione della visione astronomica tolemaica e assegnava un posto all'abitazione di Dio, degli angeli e dell'uomo e quindi al paradiso e all'inferno. La sua raffigurazione medievale più celebre la troviamo nella *Divina Commedia* di Dante Alighieri. È significativo che ancora nel 1588, nella sua prima opera scritta, Galileo Galilei presenti una misurazione dello spazio dell'inferno e del paradiso sulla base dell'astronomia tolemaica cui allora aderiva. Si deve aggiungere la visione di una storia universale dominata da Dio e da Cristo, considerato suo *alpha* e *omega*. Infine, il potere politico della Chiesa era un elemento essenziale di quella certezza culturale, nel senso che non si dà affermazione di un sistema simbolico complessivo in una società se chi elabora quel sistema non ha un potere coercitivo per diffonderlo, imporlo e mantenerlo, un potere che è riconosciuto e considerato ovvio da gran parte della società.

Da questo punto di vista, la dogmatica e poi la teologia cristiana tardo-antica e medievale non vanno pensate tanto come un insieme di concetti, ma come un tentativo di individuare la base ontologica di un intero sistema simbolico, un sistema simbolico che cerca di spiegare la totalità del mondo, nella sua storia universale, nella sua struttura cosmica e nella vita sociale individuale e collettiva. Nella mia ipotesi, la teologia cristiana è stata prodotta per sostituire la visione del mondo della mitologia antica, delle religioni antiche, dei poemi omerici e del teatro greco.

Tutto ciò che appare certo non viene mai posto in discussione da coloro che appartengono a un gruppo determinato. Per poterlo mettere in dubbio e sostituirlo sarebbe, infatti, necessario disporre di una base alternativa di certezza culturale. Il fatto che il sistema simbolico cristiano apparisse certezza culturale e il fatto della mancanza di una base epistemologica alternativa significava che le critiche o le negazioni di qualche aspetto del sistema simbolico cristiano apparissero come frutto di errore e di eresia oppure come effetto di influsso demoniaco. Mi sembra particolarmente rilevante che il concetto di eresia sia strettamente legato all'assenza di una base epistemologica alternativa a quella del sistema simbolico tradizionale. È per questa mancanza che le divergenze dottrinali debbono essere considerate eresia e/o frutto di influsso demoniaco. Il demonio diventava quindi un elemento sistemico centrale come giustamente ha mostrato Tullio Gregory (Gregory 2014). L'esistenza del demonio non è un fatto secondario, ma è un elemento essenziale, anzi imprescindibile della visione cristiana.

In sostanza, qualsiasi riflessione basata sui principi epistemologici della modernità doveva necessariamente erodere criticamente i principi base della teologia cristiana. Da questo punto di vista, le molteplici e successi-

ve ridefinizioni del cristianesimo in età moderna sono l'effetto necessario dell'impatto della modernità sul sistema simbolico precedente.³

Torno ora alla mia domanda iniziale: quali siano i fattori culturali che fin dall'inizio dell'età moderna hanno determinato una nuova interrogazione e analisi della figura storica di Gesù. Alla luce delle riflessioni precedenti, essi mi appaiono come manifestazioni diverse del sorgere di un nuovo sistema simbolico moderno. Questi fattori, tuttavia, non si presentano tutti insieme, almeno in certa misura, ma in una serie di scatti temporali successivi. I singoli pensatori, teologi o esegeti sono influenzati spesso solo da alcuni di questi fattori e non da altri. Solo in un momento avanzato della modernità, e solo in alcuni ambienti della riflessione europea sul cristianesimo, questi fattori coesistono. Gli esiti di questo convergere parziale o complessivo dei diversi fattori sulla ridefinizione del cristianesimo sono molto differenziati: per lo più si arriva solo ad una ridefinizione parziale che si concentra volta a volta su aspetti diversi (ad esempio, la *Lettera a Cristina* di Galilei sottrae certezza culturale e validità conoscitiva alla Bibbia solo per quanto riguarda la conoscenza della natura, ma ne vuole mantenere la normatività nel campo della fede e della morale) (cf. Pesce 2000; Damanti 2010; Bucciandini, Cammarota 2009). In alcuni casi, si arriva invece fino a un rifiuto radicale del cristianesimo, come in Giordano Bruno o nel *Trattato dei tre impostori* o in certi pensatori illuministici. Ma non bisogna pensare che tutto avvenga attraverso una progressiva evoluzione che perviene a una critica sempre più radicale. Il rifiuto del cristianesimo che – almeno a volte – sembra espresso da Giordano Bruno già alla fine del Cinquecento è ovviamente del tutto estraneo alle contemporanee riforma luterana e calvinista e anche agli esponenti delle cosiddetta 'riforma radicale'. E pensatori successivi a Bruno, che potrebbero in qualche modo essere classificati all'interno di una critica forte al cristianesimo, in realtà assumono posizioni più attenuate. Non c'è un'evoluzione lineare progressiva.

3 Qui si pone una questione di metodo storico che non posso evitare di esplicitare, anche se in modo molto sintetico ed elementare. Tullio Gregory, il mio primo maestro, all'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, ormai mezzo secolo fa, invitava spesso ad astenersi dalle sintesi generali che egli definiva 'perniciose', se non ricordo male. A questo criterio mi sono attenuto per molti anni, cercando nelle mie ricerche di comprendere la molteplicità dei fattori storici che si incrociano in un fenomeno particolare, addirittura in un segmento di testo. La storiografia italiana dell'età moderna, nella quale mi sono imbattuto successivamente, ribadiva da altro punto vista la stessa istanza di una ricerca storica attenta alla complessità del particolare. Penso soprattutto a Delio Cantimori. Tuttavia, per quanto perniciosi possano essere, gli sguardi sintetici che abbracciano archi storici molto ampi e gli schemi storiografici generali sono, non solo inevitabili, ma anche necessari. Ovviamente, non si tratta di abbandonare l'esigenza epistemologica di una conoscenza storica del particolare. Al contrario, è sempre da verificare in che modo uno schema generale permetta una migliore conoscenza dei fatti storici che sono sempre necessariamente singoli. Si tratta di un'oscillazione dialettica e perpetua tra schema generale e caso particolare.

È poi rilevante riflettere sul successo o sul fallimento delle proposte di ridefinizione del cristianesimo, e non soltanto fermarsi alla precisazione dei contenuti dottrinali o delle singole proposte pratiche di modifica. Si tratta di comprendere l'impatto sulla vita associata delle proposte di ridefinizione e le ragioni del loro successo o fallimento. Peraltro, il successo parziale o l'insuccesso dipende volta a volta dalle concrete situazioni storico-politiche, dalla collocazione all'interno di una particolare istituzione statale. La proposta di Bruno fallisce completamente e culmina nella sua uccisione. Anche la proposta di ridefinizione parziale di Galilei fallisce come mostra la condanna della congregazione dell'Indice nel febbraio del 1616 (che qualifica di eresia il copernicanesimo, sebbene in due gradi differenziati) e la condanna di Galilei del 1632. L'uccisione, la condanna e il carcere (penso ad esempio agli ultimi 10 anni di vita in prigione di Francken)⁴ sono espressione simbolica chiara del fatto che in certe situazioni culturali, politiche e statuali non c'è fisicamente lo spazio per alcune ridefinizioni del cristianesimo. Il sistema culturale le rifiuta e le cancella fisicamente. Ciò è dovuto al fatto che le istituzioni ecclesiastiche permangono a lungo ed esercitano un potere anche politico, più o meno diretto. Nel sistema culturale della modernità, coesistono contemporaneamente i flussi evolutivi di diversi gruppi (cattolici, protestanti, ebrei, filosofi, liberi pensatori, ecc.) conflittuali fra loro e le istituzioni che volta a volta conquistano un maggiore potere hanno la possibilità di neutralizzare l'influsso e la presenza pubblica delle altre.

È quindi comprensibile che gli esponenti della 'riforma radicale' insistano non solo su idee, ma anche su provvedimenti politici pratici, quelli che avrebbero dovuto instaurare un regime di tolleranza. Qui la loro posizione va a confluire con le critiche al potere politico delle Chiese, come anche si vede ad esempio, dall'occasione per la quale John Locke interviene elaborando la sua *Lettera sulla tolleranza*.

2 Il metodo storico e filologico costituisce una base nuova di conoscenza

Il primo dei fattori ad apparire, è l'umanesimo. Anzitutto, la sua esigenza di lettura dei testi nella lingua originale investe, fin dagli inizi del Quattrocento, la ricerca biblica provocando una rinnovata comprensione dei concetti evangelici, e biblici in generale, alla luce di una loro analisi filologica che li riconduce all'interno della cultura ebraica e greca in cui furono prodotti.

4 Su Francken cf. Biagioni 2010b, 2011b, 2013, 2014; Firpo 1959; Szczucki 1977, 1982, 2001; Simon 2008; Wijacka 1991.

L'umanesimo è però rilevante anche per la nascita della storiografia moderna che interrompe il metodo storiografico medievale che assumeva la storia biblica come attendibile rappresentazione storiografica dalle origini in poi e si propone come critica delle tradizioni leggendarie di fondazione.

Dal mio punto di vista, il metodo storico e filologico costituisce una base nuova di conoscenza, alternativa alle fonti di conoscenza provenienti dalla certezza culturale da tutti accettata, in quanto – è importante sottolinearlo – è indipendente da dati culturali tradizionali. La sua base di conoscenza è un metodo di analisi fondato sulla filologia e sulla critica delle fonti, non su un'adesione incondizionata ai dati delle certezze culturali. Due sono gli esempi infinite volte ricordati a questo proposito. Anzitutto, Lorenzo Valla, emblematico per ambedue gli aspetti, sia per la critica filologica alla Vulgata sia per la critica al testo della donazione di Costantino. L'altro esempio classico è quello di Erasmo (vedi da ultimo Cottier 2014 e vedi anche Brogi 2004, 2012). Meno preso in considerazione è un aspetto di Marsilio Ficino messo recentemente in luce da Daniele Conti (2014). Ficino diventa di estremo interesse dal mio punto di vista perché si propone una riforma della teologia cristiana.⁵ In lui si fa luce quasi implicitamente una sensibilità che tende a scoprire la fisionomia storica di Gesù aldilà del dogma distinguendo l'uomo Gesù dall'interpretazione teologica delle Chiese antiche. Conti ha fatto vedere che, nel suo confronto tra Cristo e Socrate, «Ficino prima di definire la vita di Socrate come una *confirmatio* del Vangelo» (Conti 2014, 64), mostra come sia «Cristo a rivestirsi dei tratti [dell']immagine di Socrate quale 'filosofo civile'» (Conti 2014, 65). Si tratta in sostanza di una lettura storica in cui Gesù è interpretato alla luce di una grande personalità del passato. Ciò avviene nella lettera di Ficino ad Antonio Serafico del 1457. Qui Gesù «è, al pari di Socrate, semplicemente un sapiente», «non accompagnato da alcun attributo che ne indichi il carattere divino» (Conti 2014, 65). Ficino però sembra non avere avuto il coraggio di divulgare le sue affermazioni. Quando pubblicò la raccolta delle sue lettere «provvide a sostituire il nome di Cristo con quelli di Pitagora e Platone» (Conti 2014, 66). Un atto di dissimulazione che è rivelatore di una situazione culturale di conflitto tra l'indagine umanistica e storica della figura di Gesù e la tradizionale interpretazione teologica e dogmatica. La dissimulazione è segno di un conflitto irrisolto e anche di una mancanza di spazio pubblico per la rappresentazione della nuova interpretazione. Lo spazio pubblico è occupato dall'istituzione ecclesiastica e della sua visione del mondo. È interessante, per contrasto, che in Cusano (nonostante la sensibilità umanistica) la distinzione tra una figura storica di Gesù e l'interpretazione dogmatica sia impossibile. Pietro Secchi ha mostrato come in Cusano il progetto di riforma della Chiesa non metta

5 Su questo aspetto vedi ora Lavenia 2015.

mai in opposizione Cristo e tanto meno Gesù con la Chiesa. La riforma della Chiesa presuppone il dogma cristologico: «non circa aliam fidem neque alias formas quam a Christo capite et sanctis apostolis atque eorum successoribus ecclesiae rectoribus recipimus, inquirere necessitamus, tantum operam dare tenemur, ut [...] omnes Christiformes efficiamur».⁶

Certo, critica della teologia medievale e nascita di un metodo di analisi filologico e storico sono due movimenti dialettici e inseparabili nell'umanesimo, che contribuiscono alla creazione di una nuova ricerca storica su Gesù basata sulla lettura diretta dei testi originali dei vangeli, indipendentemente da presupposti teologici. Nascita e sviluppo del metodo storico moderno si verificano in varie e complesse tappe che investono progressivamente la teologia, come è noto. Per più di un secolo, dall'inizio del Quattrocento fino all'esplosione della Riforma, l'impatto del metodo filologico e storico sulla visione tradizionale del cristianesimo si diffonde in Europa. Tuttavia, l'impatto critico verso la teologia e il dogma si manifesta solo in certi casi e con sfumature e gradazioni diverse.

3 L'idea protestantica della discontinuità tra teologia medievale e Parola di Dio

Quasi un secolo dopo la nascita dell'umanesimo si manifesta, con la Riforma, il secondo dei fattori che produrrà, da un altro e ben diverso punto di vista, una ridefinizione del cristianesimo.

Si tratta dell'idea protestante della discontinuità tra teologia medievale e Parola di Dio. Ho usato l'espressione teologica 'parola di Dio' e non Gesù o origini cristiane perché teologico è il concetto riformato. Tutto ciò che nella tradizione ecclesiastica (teologia dogmatica e istituzioni ecclesiastiche) non è fedele alla Parola di Dio, così com'è depositata nel Nuovo Testamento, va sottoposto a critica. Ciò crea la necessità di una continua critica del sistema dogmatico e istituzionale delle Chiese. Questo principio della discontinuità determina una spinta potente ad una ricerca della fisionomia autentica di Gesù al di là delle false rappresentazioni teologiche successive. La teologia cattolica emersa dal Concilio di Trento, secondo il quale la Sacra Scrittura (e quindi i vangeli canonici del Nuovo Testamento), non può essere compresa contro l'interpretazione offerta dalla Chiesa cattolica e dal 'consenso unanime dei Padri', oppone il principio della continuità della Tradizione a quello della trascendenza della Parola di Dio su di essa, e quindi pone in atto una dinamica tendenzialmente contraria a, o diffidente verso, una ricerca della fisionomia storica di Gesù. Nel caso

6 Secchi 2014, 58 che cita la *Reformatio generalis* del 1459 di Cusano.

ad esempio degli *Annales Ecclesiastici* (1588-1607) di Cesare Baronio, la ricostruzione storica della vita di Gesù che vi si trova all'inizio, era direttamente in conflitto con la rappresentazione protestante e questo conflitto durerà per secoli.

Tuttavia, per la teologia protestante, la parola di Dio è rivelata nel Nuovo Testamento, la cui verità e attendibilità storica non può perciò essere posta in dubbio. Come per la teologia cattolica, il Nuovo Testamento è letto alla luce del dogma cristologico dei concili di Nicea e Costantinopoli. Si può e si deve mettere in dubbio la tradizione ecclesiastica, ma non gli aspetti principali delle definizioni dogmatiche dei grandi concili circa la divinità e l'umanità di Cristo (vedi Buzzi 2014).

Per porre in dubbio l'interpretazione neotestamentaria della figura storica di Gesù è necessario che si affermi una critica storica che prescinda da un presupposto di fede oppure un esame della Sacra Scrittura che pur procedendo dalla fede cristiana ammetta la possibilità di distinguere un nucleo di messaggio valido, rivelato, di origine divina, dalle interpretazioni e deformazioni che i testi contenuti nel Nuovo Testamento ne danno. In sostanza, si apre una dialettica tra principio umanistico, principio riformato di critica alla tradizione ecclesiastica, ermeneutica biblica cattolica tridentina; una dialettica che percorre costantemente in modi diversificati e con gradazioni critiche molto diverse i secoli della modernità, sia nelle Chiese della riforma, sia nella cosiddetta riforma radicale, compreso il socinianesimo e in alcuni singoli pensatori e teologi, sia nel cattolicesimo. Gli studi ad esempio di Cristina Pitassi hanno mostrato con ampiezza l'estrema diversificazione di questo rapporto dialettico tra ricerca storica e assetto dogmatico (vedi ad esempio Pitassi 1994).

Paolo Prodi ha sostenuto che un'attenzione nuova alla storia umana, come 'luogo teologico', cioè come base essenziale per la costruzione di una teologia, si troverebbe nel trattato di Melchior Cano, *De Locis theologicis*. Prodi arriva a sostenere che il progetto di M. Cano era «un'operazione non diversa da quella che cinquant'anni dopo Galilei tenterà di aprire sul piano della scienza con la presentazione dei due libri da cui l'uomo può attingere le verità divine: la Bibbia e la Natura» (Prodi 2008, 707).

In realtà, la conoscenza storica, in Cano, applicata alla storia della salvezza, mi sembra purtroppo limitata soltanto a fornire una prova della verità già in sé stabilita dalla Chiesa cattolica. Ad esempio, nel capitolo secondo della parte XXI dal titolo *De historia humana in theologiam utilitate* (Cano 1564, 553-8), la storia serve a dimostrare l'attendibilità storica dell'affermazione dei vangeli che si sia fatto buio durante l'affissione alla croce di Gesù, contro Erasmo, che se avesse avuto conoscenza della storia profana avrebbe compreso la verità dei vangeli (Cano 1564, 556). Non c'è possibilità di conoscenza creativa da parte della storia umana rispetto al testo biblico. Se le affermazioni di Prodi circa l'importanza della 'storia umana' sono valide rispetto alla teologia, non lo sono rispetto alla Bibbia.

Il punto principale però è che in Cano la figura storica di Gesù non è un luogo teologico. Gesù, infatti, rientra nel secondo 'luogo teologico', *De traditionibus apostolicis*. I teologi, in sostanza, hanno difficoltà a riconoscere che la figura storica di Gesù è un 'luogo teologico', cioè un punto di riferimento fondamentale per il mutamento della Chiesa. Il punto principale di riferimento per la teologia cattolica è la Sacra Scrittura, la Tradizione, i dogmi. Non lo è, invece, la figura storica di Gesù.

Il grande dibattito che si sta sviluppando dalla fine del Cinquecento ruota attorno alla questione: è possibile assumere la figura storica di Gesù e porla alla base di una riforma della Chiesa? Questo non è accettabile per la maggior parte della teologia cattolica. Ed è un problema teologico fondamentale irrisolto.

Un primato conoscitivo del principio della ricerca storica sul nucleo dogmatico centrale del cristianesimo ha estrema difficoltà ad affermarsi. Il caso dei sociniani e di Fausto Sozzini (Scribano 2004, 2006, 2011; Priarolo, Scribano 2005) è emblematico di questa difficoltà. Da questo punto di vista, mi sembrano rilevanti le affermazioni di Emanuela Scribano sul metodo esegetico di Fausto Sozzini.

Al 1580 risale la stesura del *De Sacrae Scripturae Auctoritate* [...] a noi pervenuto in una traduzione latina edita nel 1588 [...]. Si tratta del testo fondamentale per comprendere il peculiare razionalismo esegetico di Fausto. La religione, secondo il Sozzini, non si fonda sulla ragione ma sulla rivelazione e sulla fede; la ragione è strumento indispensabile per accertare, secondo le regole filologiche già sperimentate e teorizzate da Lorenzo Valla, l'autenticità e il significato delle Sacre Scritture. Ma la ragione non può accedere con le sue sole forze ad alcuna verità teologica: quindi non sarà mai possibile verificare la rivelazione alla luce di una teologia naturale che si pronunci sui temi oggetto di rivelazione. (Scribano 2011, 133)

Ugualmente illuminante un'altra affermazione della Scribano:

Fausto riteneva che Cristo avesse natura solo umana, ma che fosse stato investito dalla potenza di Dio e per questo gli fosse dovuto un culto divino. La salvezza degli uomini non dipende dalla morte di Cristo, ma dalla sua resurrezione, nella quale si rivela il potere di dare ai fedeli la vita eterna. Per Fausto nulla è più personale della colpa e del merito, per cui sia l'idea di un peccato che coinvolga l'umanità intera sia quella di una redenzione dal peccato operata da chi non si è macchiato di alcuna colpa non hanno senso. (Scribano 2011, 128)

Questa tesi di Fausto Sozzini mi sembra infatti che implichi, certo, una lettura non concordista di diversi passi del Nuovo Testamento, che tutta-

via ne mantiene l'ispirazione divina. La lettura del Nuovo Testamento non concordista privilegia alcuni testi mettendone in ombra altri (ad es. 1 Cor 15,3-5, «Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture»). Questa lettura non concordista permette la critica di certi aspetti del dogma cristologico (la doppia natura umana e divina), ma non toglie la validità del Nuovo Testamento.

Il pensiero di un altro 'eretico', Francesco Pucci, ora studiato da Mario Biagioni e da Caravale,⁷ è per certi versi ancora più radicale perché esclude la necessità di una divina rivelazione della Scrittura e di un'appartenenza ad una Chiesa per la salvezza. In questo caso anche la Sacra Scrittura, per certi versi, assume un valore relativo.

4 Gli eretici, i sociniani e la riforma radicale

All'interno di questa riflessione complessiva vorrei tentare di comprendere la posizione, la funzione di quei pensatori teologi, esegeti dei testi biblici, ma anche cristiani e uomini attivi nella vita delle Chiese, che a volte vengono chiamati eretici per tutte le confessioni cristiane e fra questi i sociniani.

Anzitutto, classificare questi autori come 'eretici' comporta il perderne il significato storico che non fu quello di essere devianti rispetto a una dottrina teologica. La ragione è, mi sembra, che non si tratta di un fenomeno tutto interno a un'evoluzione dottrinale di una Chiesa. Essi furono l'espressione di un tentativo di misurare e riformulare il cristianesimo all'interno della modernità in tutti i suoi molteplici aspetti: esegetici, storici, scientifico-epistemologici, politici, interreligiosi. Il concetto di eresia è funzione necessaria di una convinzione per la quale la realtà può essere conosciuta a partire da una sola base epistemologica. Le affermazioni che sono in contrasto con la visione del mondo prevalente, basata su quell'unico fondamento epistemologico non possono che essere qualificate come eresia, errore, o effetto di influsso demoniaco.

Mi trovo perciò in sintonia con Mario Biagioni quando scrive:

Per tali motivi, nella recente edizione della *De statu primi hominis ante lapsum disputatio* di Francesco Pucci e Fausto Sozzini [...] viene evitato per i due autori l'appellativo di eretici. In questo testo, più che in altre opere di controversia teologica dell'epoca, appare evidente come l'estensione dell'argomento non sia riducibile a prospettive confessionali e, ancor di più, come nelle dispute cinquecentesche attraverso il linguaggio della teologia venissero affrontate questioni che oggi noi col-

⁷ Vedi la recente edizione della *De statu primi hominis ante lapsum disputatio* di Francesco Pucci e Fausto Sozzini (Biagioni 2011a) e lo studio di Caravale 2015.

leghiamo ad altri campi dello scibile. Attraverso la prospettiva teologica furono discussi principi che sono poi entrati a far parte della coscienza europea dell'età moderna, quali il valore della tolleranza, l'idea della dignità dell'individuo e della positività della sua natura anche materiale, il diritto al dubbio e alla diversità, la questione del principio di verità, la liceità dell'ateismo [...]. Il dibattito religioso nel Cinquecento rappresenta lo spazio comune nel quale si intrecciarono e vennero a confronto le idee. Esso attraversa Chiese e istituzioni, ma certamente non si esaurisce nella storia delle Chiese e delle istituzioni, ed è per questo che la sua ricostruzione secondo una prospettiva confessionale non può che impoverirlo. [...] I vari Pucci, Sozzini, Biandrata, Curione, Gribaldi, Renato, Ochino, ecc. furono invece a pieno titolo riformatori, liberi pensatori, dissidenti, interpreti radicali di aspettative largamente condivise. (Biagioni 2011b, 534-5)

Di Biagioni accetto soprattutto la critica al concetto di eresia, più che la proposta di servirsi dei concetti di 'deviazione'. Io credo che i pensatori di cui parliamo non siano interpretabili come 'deviazioni' all'interno di una confessione, e perciò non debbano essere definiti eretici. Certamente sono riformatori, perché cercano di misurare il cristianesimo del loro tempo alla luce di un cristianesimo originario supposto più puro, ma forse sono soprattutto 'interpreti radicali di aspettative largamente condivise'. Io tento di allargare ulteriormente il criterio interpretativo e mi domando se anche questo gruppo di personaggi non sia l'espressione e la funzione dell'impatto del nuovo sistema simbolico moderno sull'antico sistema simbolico cristiano tardo-antico e medievale. Questi personaggi fanno capo a principi epistemologici e basi di conoscenza che si fanno luce nella modernità e che necessariamente vanno a impattare criticamente sulle forme del cristianesimo che invece avevano fuso questa religione con visioni culturali e scientifiche ormai arcaiche. Ma sono anche rappresentanti di esigenze etiche, di percezioni dell'umano, di valori positivi che si sono fatti luce nella modernità. Penso a Tommaso Moro e Erasmo. La modernità non è solo un insieme di esigenze epistemologiche (storico-filologiche e scientifiche) o di nuovi assetti politici. È anche manifestazione di valori umani positivi nuovi. Del resto, non tutto è coerente nella modernità e i sistemi culturali moderni sono espressione anche di fattori contraddittori e conflittuali fra loro. La recente riflessione antropologica sulle identità e sui sistemi sociali ci ha reso sensibili alla non unità dei sistemi, alla loro complessità, conflittualità, apertura e porosità. Mi riferisco alla riflessione di antropologi come Jean-Loup Amselle, Néstor Garcia Canclizi, Homi K. Bhaba, Francesco Remotti.

Da un primo sondaggio su un campo vastissimo di personaggi e opere che affrontano una rielaborazione critica del cristianesimo nei secoli XVI e XVII, mi è sembrato che anche i sociniani siano uno dei gruppi che ha maggior-

mente operato questa critica, certo mediante un'utilizzazione dell'esegesi storica della Scrittura e dell'umanesimo erasmiano, ma anche facendo appello a una fonte indipendente di conoscenza fondata sulla nuova filosofia. Gli studi italiani recenti hanno molto insistito su questa dimensione filosofica del socinianesimo. Un progetto di ricerca diretto da Emanuela Scribano ha messo al suo centro la dimensione filosofica del socinianesimo con l'intento di collocare la galassia di autori sociniani nel contesto dei dibattiti filosofici dell'età moderna. Una serie cospicua di studi parziali, di edizioni di testi, di interpretazioni complessive sono state pubblicate in questo contesto.⁸ Qui mi limito ad esempio al libro di Elisa Angelini che introduce a lungo le *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati des Cartis* di Johannes Ludwig Wolzogen (Angelini 2012). L'autrice parla dell'«incontro dei sociniani con la metafisica cartesiana» e di «un'ispirazione filosofica del socinianesimo» (Angelini 2012, IX). Anche Fiormichele Benigni nella sua introduzione a *L'Impie convaincu* di Noël Aubert de Versé, sottolinea ampiamente la assoluta centralità della riflessione filosofica di questo autore (Benigni 2012).

Se ho ben capito, l'uso della filosofia è uno dei criteri interpretativi fondamentali che spingono a distinguere tra primo e secondo socinianesimo. Nel cartesianesimo, però, le istanze della nuova scienza sono molto presenti. La svolta sta quindi, dal mio punto di vista, nell'utilizzazione di una filosofia che tiene conto della nuova scienza.

Un esempio del rapporto di unitarianismo e socinianesimo con la scienza moderna è dato ad esempio da Joseph Priestley (1733-1804) un celebre chimico, filosofo e teologo unitariano e sociniano. Come scrive Ferdinando Abbri,

una vera e propria teoria sistematica della materia era quella di Joseph Priestley [...] che faceva tuttavia parte di un sistema teologico volto ad affermare un cristianesimo razionale, sociniano, fondato sull'unitarianismo, ovvero era collocata in un contesto pericoloso al quale in Italia non era opportuno fare cenno: il Priestley elettrologo, amico di Volta e di Giovanni Fabbroni, scopritore di arie, praticante di chimica era celebrato in Italia ma al prezzo di ignorare il Priestley teologo, filosofo e storico. Non a caso il padre Ruggero Boscovich si preoccupò non poco quando apprese che la teoria della materia di Priestley mostrava analogia con la sua teoria dei punti di forza e cercò di mettere in evidenza la sua distanza filosofica dal dissidente inglese. (Abbri 2015, 52)

Oltre agli studi filosofico-teologici, Priestley era anche autore di importanti opere sulla storia della Chiesa in cui raffigurava un'immagine unitariana

8 Biagioni, Felici 2012; Adinolfi, Goisis 2013; Del Prete, Ricci 2014; Schino 2014; Simonutti 2014; Benigni 2012; Biagioni 2014. Sul socinianesimo vedi anche Mortimer 2010.

della Chiesa primitiva. Penso a *An History of Early Opinions Concerning Jesus Christ, Compiled from Original Writers, Proving that the Christian Church Was at First Unitarian*.⁹ Particolarmente importante è anche l'attenzione alla giudaicità di Gesù, che, nella mia impostazione, è un aspetto centrale della ridefinizione del cristianesimo in età moderna. Come ha scritto Robert E. Schofield:

He had long thought of writing to the Jews, and by July 1786 had finished the *Letters to the Jews*, which were to be printed first in English and then translated into Hebrew. Unlike the painful and impudent challenge of the Swiss pastor and physiognomist J.K. Lavater to Moses Mendelssohn in 1769, Priestley aimed less to convert Jews than to eliminate needless obstacles preventing a convergence between a purified Christianity and an enlightened Judaism. Addressed to the heirs of the promises of God, to «his peculiar people», the *Letters* argue that Christ's mission was perfectly compatible with Jewish belief. Jews and true Christians agreed on articles of faith (see *his History of the Corruptions of Christianity and History of Early Opinions concerning Jesus Christ*). The New Testament represented the fulfillment of prophecy begun in the Old. (Schofield 2004, 210)

La funzione critica essenziale che gioca la filosofia nella ridefinizione del cristianesimo è chiara quindi nel socinianesimo. E da molti punti vista. Nel senso che una quantità di concezioni basilari della religione vengono sottoposte a critica: Dio, la natura della creazione materiale, la certezza delle concezioni religiose e dei loro fondamenti, il concetto stesso di fede, la natura della religione. Non posso che limitarmi a esempi isolati, presi dagli autori che gli studi italiani hanno recentemente rimesso in luce.

5 La Bibbia perde il carattere di certezza culturale

Il punto su cui concentro il fuoco dell'attenzione è la creazione di una nuova base epistemologica che prescinde del tutto dalla cultura tradizionale, e dalle sue certezze culturali, perché consiste nello studio scientifico della natura esaminata non con i meri cinque sensi ma con strumenti scientifici e analizzata e misurata poi matematicamente. Infatti, un ulteriore scatto conoscitivo che si verifica, dopo l'umanesimo e dopo la Riforma, consiste nella nascita della scienza moderna.¹⁰

9 Priestley 1786. Vedi anche Schofield 2004, 210.

10 Continuo a pensare che il segno forse principale della distanza e discontinuità segnato dalla modernità, rispetto alle epoche e ai modi antichi di conoscere e organizzare la vita,

È qui che si fa luce la diversità sistemica della modernità. Il nuovo sistema simbolico che nasce in seguito alla nuova astronomia non consiste in un momento dialettico rispetto ai saperi tradizionali, ma è un atto fondativo che si basa su procedimenti analitici di porzioni di natura misurabili e analizzabili con strumenti scientifici (e non con i puri sensi naturali). Siamo di fronte a una nuova creazione conoscitiva sia nel suo oggetto sia nel suo metodo di analisi, in grado di costruire un intero edificio culturale, senza basarsi sui dati tradizionali.

L'eliocentrismo, ad esempio, comportava fra le sue conseguenze anche una critica fondamentale del valore teologico della Bibbia perché non solo la localizzazione dell'inferno e del paradiso diventavano impossibili, ma anche perché diventava impossibile la discesa agli inferi e l'ascensione al cielo di Gesù Cristo, come è dimostrato dalle implicazioni cristologiche del cosiddetto secondo processo a Galileo (Pesce 2005). Il copernicanesimo, infatti, poneva necessariamente alla teologia cristiana (e non sempre soltanto a quella cattolica) una serie molto vasta di questioni che hanno almeno tre aspetti diversi:

1. quale sia la natura della verità della Bibbia e della rivelazione cristiana;
2. quale sia il legame del credo cristiano con l'astronomia antica;
3. quale sia il rapporto tra cristianesimo e cultura.

Si poneva il problema di una radicale riforma della teologia che non venne realmente affrontata dalle Chiese protestanti e cattolica.

C'è però anche un secondo aspetto. La straordinaria rilevanza della *Lettera a Cristina* di Galileo Galilei sta nel fatto che egli ebbe il coraggio e la capacità intellettuale di riesaminare a fondo il valore culturale di ciò che è una base fondamentale della culturale cristiana: la Bibbia. Galileo non nega la verità e l'importanza della Bibbia (sarebbe stata eresia), ma la limita ad un solo ambito: quello della fede e della morale. Nel campo della scienza, invece, la Bibbia non ha alcun valore. Anche la teologia non ha più una competenza universale. In sostanza, la certezza culturale della Scrittura è limitata in due aspetti: negli argomenti (perché riguarda solo la, fede, la morale, la salvezza) e nel modo di conoscenza (perché non rientra sotto la sua autorità tutto ciò che può essere dimostrato scientificamente). La ragione di questa limitata validità della Bibbia sta nel fatto che essa, per quanto riguarda la conoscenza della natura, ha una base epistemologica incerta (Pesce 2000, 2005; Damanti 2010).

La scienza moderna, anno dopo anno, per lunghi secoli, investe i saperi tradizionali sostituendo alle antiche concezioni astronomiche, geologiche, mediche, e di scienza della natura in genere, un nuovo sapere continua-

sia l'apparire della scienza moderna e del suo metodo di analisi scientifico della natura. Emblema di questo passaggio è il metodo scientifico teorizzato e praticato da Galileo Galilei (Pesce 2000, 2005, 2016). Sul concetto moderno di natura cf. Gregory 1992, 2007.

mente in attrito necessario con le concezioni della teologia. Poco alla volta, la Bibbia va scomparendo come deposito di certezza culturale.¹¹

Bisogna però ricordare che il cosmo sacro medievale continuò a essere per secoli una certezza culturale per milioni di persone non solo per mancanza di informazione, ma anche perché le ortodossie teologiche cattoliche e protestanti, continuando a diffondere le teologie tradizionali, impedirono di fatto che la nuova immagine del mondo con le sue conseguenze teologiche si diffondesse tra la popolazione. La *vexata quaestio* dell'interpretazione da dare alla lettera del 1615 del cardinal Bellarmino a Foscarini, sulla necessità di accettare l'eliocentrismo solo come ipotesi e non come realtà ontologica, va a mio parere considerata da un nuovo punto di vista. Bellarmino difende la Bibbia come certezza culturale, come fondamento di un universo simbolico tradizionale in cui tutta la visione teologica cristiana ha la sua collocazione, come pure vi hanno collocazione i poteri della Chiesa sulla società.

La scienza moderna coesiste con il sistema simbolico della società diffuso tra la popolazione.¹² Qui nasce il punto fondamentale da cui sorgono una serie di questioni. Le grandi masse e anche molta parte della classe dirigente delle società moderne continuano a utilizzare una spiegazione della realtà che trova la sua base nella rappresentazione fornita dal sistema simbolico tradizionale forgiato sostanzialmente dal cristianesimo in età antica e medievale.

11 Un libro come quello di Peat 2002 mostra che anche la convinzione che la scienza possa arrivare alla certezza è stata criticata dall'evoluzione scientifica stessa. Ma ciò non dimostra che i saperi tradizionali abbiano per questo fatto riacquisito la certezza perduta.

12 Mi sembra di poter concordare con quanto tanti anni fa scriveva Karl Jaspers. La scienza «ha prodotto una profonda frattura nel corso della storia umana» Jaspers 2005, 21. Jaspers era però consapevole del fatto che la scienza introduce – sì – un mutamento radicale ed epocale che però non investe la massa complessiva degli uomini, se non con la produzione tecnica che dalla scienza deriva: «solo pochi uomini sono pienamente consapevoli» di questa svolta epocale, «mentre la massa degli uomini continua a vivere nelle forme di pensiero prescientifico, pur utilizzando i prodotti della scienza» Jaspers 2005, 21 (la frase successiva di Jaspers che prende ad esempio i popoli che egli definisce «selvaggi» è talmente offensiva e violenta che non posso neppure pronunciarla e mi è totalmente estranea). Ma anche Galilei ne era consapevole, all'inizio degli anni Venti del XVII secolo, come emerge dalla dedica del *Dialogo dei massimi sistemi*: «La differenza che è tra gli uomini e gli altri animali, per grandissima che ella sia, chi dicesse poter darsi poco dissimile tra gli stessi uomini, forse non parlerebbe fuor di ragione. Qual proporzione ha da uno a mille? e pure è proverbio vulgato, che un solo uomo vaglia per mille, dove mille non vagliano per un solo. Tal differenza dipende dalle abilità diverse degl'intelletti, il che io riduco all'essere o non esser filosofo; poiché la filosofia, come alimento proprio di quelli, chi può nutrirsene, il separa in effetto dal comune esser del volgo, in più e men degno grado, come che sia vario tal nutrimento».

6 I primi passi di una storia comparata delle religioni

Un altro fattore che provoca una ridefinizione critica del cristianesimo in età moderna (e che interviene prima della Riforma, ma si afferma lentamente nella riflessione teologica europea) è costituito dalla presa di coscienza dell'esistenza di nuove religioni in seguito alla scoperta delle Americhe e poi in seguito alle conquiste coloniali.

L'incontro con culture altre, già avvenuto molte volte nell'Europa medievale, diventa dalla fine del XV secolo un fenomeno, quantitativamente e qualitativamente, differente, imponente e nuovo. I diversi cristianesimi (sia quello cattolico che quelli della Riforma) furono costretti a prendere atto, per la prima volta in modo massiccio e continuo, dell'esistenza di antichissime civiltà che si erano sviluppate nelle Americhe e in Asia senza alcun influsso diretto del cristianesimo. La conquista coloniale – commerciale, economica e politica – delle Americhe, dell'Asia e dell'Africa si accompagnò a un tentativo di conquista missionaria, di conversione al cristianesimo, di popolazioni appartenenti a diversissime culture, e perciò si accompagnò anche a un tentativo sistematico di introduzione del sistema simbolico cristiano in sostituzione di quello delle diverse popolazioni convertite. Anche in questo caso l'analisi storica e l'espansione religiosa delle Chiese sono funzione di trasformazioni culturali che vanno in senso opposto.

È ugualmente noto, però, che l'espansione missionaria (che accompagnava quella commerciale e politica o era precedente, parallela o indipendente rispetto a essa) diede luogo ai primi tentativi di comprensione etnografica delle culture non europee. Nei secoli XVI, XVII e XVIII i missionari studiarono le lingue, le culture e i sistemi religiosi delle popolazioni cui si dedicavano. Si può discutere a lungo se gli studi linguistici e etnografici dei missionari cristiani siano davvero il primo frutto delle moderne scienze antropologiche e di scienza delle religioni.

La riflessione europea venne comunque investita dalla fine del XV secolo da una imponente attenzione comparativa che porta alla nascita nel XVII secolo di una nuova scienza, la storia delle religioni comparate, come ha recentemente ricordato G. Stroumsa (2010). È in questo clima che sorge l'esigenza di collocare la figura religiosa di Gesù in un quadro religioso comparato, che permette di vederne somiglianze e differenze. Siamo di fronte alla possibilità di relativizzare la figura di Gesù.

Non posso, qui, prendere in considerazione quest'aspetto. Ricordo solo che questa esigenza comparatistica s'incrocia e si sovrappone a un'altra tendenza comparatistica che le preesisteva. Già la proposta di Pietro Pomponazzi di classificare Gesù all'interno di una categoria di agenti religiosi,¹³

13 Si vedano l'*Apologia* (Pomponazzi 2011a, 232-44) e il *De Incantationibus* (Pomponazzi 2011b, LXII-LXXI).

che egli costruisce sulla base di un'analisi comparata di un insieme di religioni, è un sintomo rilevante di un metodo di ricerca che non cesserà di operare successivamente in alcuni ambienti del pensiero europeo. Pomponazzi, presentava, ad esempio nell'*Apologia* (II,7, 12-19) (Pomponazzi 2011a, 233-34) e nel *De Incantationibus* del 1517, soprattutto nel capitolo 10 dell'opera (Pomponazzi 2011b),¹⁴ una visione filosofica per la quale tutti i fenomeni profetici e tutti i grandi personaggi fondatori di religione, compreso Gesù, sarebbero frutto di un influsso cosmico che provoca la nascita di profeti ogni volta che una situazione storica dà segni di degenerazione e decadenza. Pomponazzi non nega la superiorità della religione cristiana e di Gesù rispetto agli altri profeti, né la sua divinità. Non può, però, sfuggire che egli mette in atto una classificazione concettuale in cui Gesù è inserito in una categoria generale, quella di *homines perfecti*. Per di più, Gesù è ridotto alla categoria dei profeti che sono tutti *homines divini*.¹⁵ Il cristianesimo è visto come un fenomeno del tutto simile a quello delle altre religioni e per di più si fornisce una spiegazione generale del nascere delle religioni che comprende anche il cristianesimo. Il concetto di *homines perfecti*, nel quale Gesù è inquadrato, la spiegazione della profezia e la teoria generale sul sorgere delle religioni fanno in qualche modo di Pomponazzi un precursore di una storia generale delle religioni.

Questa tendenza interpretativa di tipo naturalista si manifesterà varie volte nel Cinquecento e nel Seicento, indipendentemente dallo schema della riforma di un cristianesimo originario da opporre alla Chiesa successiva. Bisogna però subito dire che nessuna di queste due correnti mette quasi mai in dubbio la validità storica dei testi evangelici. È la loro interpretazione che cambia. Di un'opposizione tra la figura storica di Gesù e le sue rappresentazioni evangeliche si fa raramente questione.

Il *Trattato dei Tre impostori*¹⁶ è un altro elemento emblematico di una critica al cristianesimo che nasce da un confronto tra i fondatori di religioni diverse (Cristianesimo, Islam e Ebraismo), un confronto che si estende alla religione indiana e a quella cinese. La datazione del *Trattato* è no-

¹⁴ Vittoria Perrone Compagni ha mostrato come le teorie del *De incantationibus* siano anticipate nell'*Apologia* (Pomponazzi 2011b, LXIII).

¹⁵ Su tutto questo vedi gli studi di Vittoria Perrone Compagni in Pomponazzi 2011a e 2011b.

¹⁶ Pina Totaro 1993 presenta un'accurata storia della trasmissione del testo. Il *De tribus impostoribus* latino fu stampato nel 1753 da Straub con la falsa indicazione di data di stampa 1598 (ristampato da Gerhard Bartsch, Berlin 1960; Wolfgang Gericke, Berlin 1982). Sul trattato vedi soprattutto: Charles-Daubert 1999, Berti 1994, Anonimo 2009. Il libro era stato tradotto in italiano già nella seconda metà del XIX secolo: ne vengono indicate due edizioni con lo stesso titolo e stranamente due editori diversi, che non ho potuto consultare personalmente, una senza data sotto il nome del barone di D'Orbach (*Mosè, Gesù, Maometto, con aggiunte alla Vita di Gesù di Renan*) stampata a Livorno da Rossi, e una del 1863 stampata da Francesco Scorza. Vedi anche Artigas-Menant 2011.

toriamente oggetto di controversia. Mario Biagioni ne ipotizza l'origine già nel XVI secolo (Biagioni 2010b, 2013). E ne rintraccia le tematiche in Christian Francken. *Nel De incertitudine religionis Christianae*, Francken contrappone la certezza della matematica e della geometria all'incertezza conoscitiva della religione:

i fondamenti della religione «sive Turcica, sive Judaica, sive Christiana» [...] essendo tutti quanti incerti, possono venire smentiti da ragioni altrettanto probabili. Da qui nascono i molteplici dissensi tra le diverse confessioni, e ciò che agli uni sembra indubitabile, è ritenuto falso dagli altri. Analoga conclusione nel *De tribus impostoribus*: l'europeo nega la fondatezza delle religioni non cristiane con la medesima superficialità usata dagli altri che negano la sua. Ciascuno porta a conferma del proprio credo rivelazioni speciali. Ma nessuna è sicura. Degli oracoli pagani «iam risit antiquitas», agli scritti di Mosè è contrapposto il Corano e a questi ancora le raccolte di Veda e dei Brahmani o i testi dei cinesi. L'assenza di un saldo criterio di verità toglie alle religioni qualunque pretesa di conoscenza, lasciando loro una funzione esclusivamente politica. (Biagioni 2010b, 243)

In sostanza, una comparazione storico-religiosa si farebbe presente anche nel socinianesimo in funzione di una critica delle religioni. La comparazione tra le tre religioni continuerà in età moderna anche se affiancata, e forse anche relativizzata, dai confronti che nascono per l'incontro con altre culture, come testimonia ad esempio il raffronto tra Gesù e Confucio nel gesuita Matteo Ricci studiato recentemente da Michela Catto (2014).

L'antropologia culturale e la scienza delle religioni, tuttavia, poterono nascere solo dopo, quando si ebbe la percezione della differenza e autonomia delle culture e religioni studiate, e quando la religione cristiana venne assoggettata agli stessi metodi di analisi, senza presupporre la sua presunta superiorità e abbandonando una visione evolucionistico-teleologica della storia delle religioni e delle culture culminante nel cristianesimo. Qui è infatti la novità rappresentata da queste due scienze moderne, quando giunsero a formazione soprattutto nel XIX secolo: il fatto che le culture e religioni delle Americhe, dell'Africa e dell'Asia, diverse dal cristianesimo, venivano percepite come indipendenti e autonome, come sistemi culturali irriducibili gli uni agli altri. Crollava l'idea di una derivazione unitaria di tutte le religioni e culture da un unico ceppo, come continuava invece a credere la teologia cristiana sulla base sia dei primi undici capitoli del libro biblico della Genesi sia di visioni teologiche per le quali una rivelazione divina primigenia sarebbe stata concessa nei tempi più remoti ai vari popoli facendoli poi tutti convergere verso la pienezza di verità del cristianesimo. A quell'idea di uno sviluppo unitario si sostituiva il nuovo paradigma di una molteplicità di nascite e evoluzioni o sviluppi indipendenti, senza subordi-

nazioni gerarchiche. Una nuova complessiva rappresentazione del genere umano, delle sue culture e delle sue religioni nasceva indipendentemente dal cristianesimo e per merito della ricerca etnologica e religionistica.¹⁷

7 La natura non politica della Chiesa e il regno escatologico di Gesù

La formazione dello stato moderno nelle sue diverse manifestazioni nazionali, la frattura dell'Europa cristiana sanzionata dagli accordi del 1555 obbligano le teologie delle diverse Chiese e la riflessione teorica sul potere politico a rivedere le concezioni dei poteri e delle funzioni delle Chiese in campo politico. La divisione in due sezioni del *Leviatano* di Thomas Hobbes (le prime due parti filosofico-politiche, e le parti terza e quarta teologico-politiche) è un'espressione emblematica della necessità di coordinare i poteri politici con gli ineliminabili poteri effettivi delle Chiese. Si verifica poi anche una svolta culturale di grandi dimensioni (che come tale ebbe estrema difficoltà ad affermarsi nella pratica pur essendo anticipata nella riflessione politologica del secolo XVII): quella dello svincolamento dell'origine del potere da una fonte sacra. Ciò comportava anche la fine della giustificazione del potere politico indiretto della Chiesa. Questo svincolamento appare chiaramente nella riflessione teologico-politica da Hobbes a Locke a Toland.¹⁸ Una cosa sono però le formulazioni di alcuni teorici, altra

¹⁷ Un ulteriore fattore per la nascita di una considerazione storica di Gesù, di cui non posso occuparmi qui è costituito dai conflitti e dalle guerre di religione che caratterizzano l'Europa dai primi decenni del XVI secolo alla metà del XVII. È in questo clima che sorge l'esigenza - almeno all'interno di un gruppo di intellettuali fortemente critici e innovativi - di una critica radicale delle tradizioni religiose e di un metodo di analisi razionale dei fatti religiosi al di là degli inconciliabili e irrisolvibili contrasti teologici e dogmatici delle varie Chiese che tutte pretendono di possedere una verità assoluta, condannando le altre. La pluralità delle Chiese in un'Europa ormai frantumata e sempre più differenziata in molteplici Chiese cristiane pone ineluttabilmente il problema di metodi di analisi delle Sacre Scritture e delle origini cristiane che prescindano dalle differenze teologiche e dai loro a-priori dogmatici. È in questo contesto che si sviluppa una nuova esigenza di un'esegesi storica dei testi biblici e di una rinnovata visione storica di Gesù al di là degli irriducibili contrasti fra le Chiese. Poiché le teologie dogmatiche in conflitto non potevano trovare accordo sul messaggio di Gesù, e i loro contrasti producevano conflitti bellici, solo un'esegesi storica indipendente da presupposti confessionali poteva pretendere di ricostruire un'immagine del primo cristianesimo e di Gesù che fosse accettabile all'interno della *République des lettres*.

¹⁸ La mia ipotesi è che solo nel XVII secolo viene a sgretolarsi questo rapporto sistemico tra sacro, potere del sovrano e territorio. La vera detentrica del sacro sulla terra, che nella concezione cristiana è la Chiesa, tende perciò ad essere ridotta ad una associazione volontaria priva di potere politico e di dominio territoriale. Il potere del sovrano viene svincolato dalla sacralizzazione che gli conferiva la Chiesa. La fertilità della terra e del popolo viene svincolata sia dal potere del sovrano che dal potere ecclesiastico. La *Lettera sulla tolleranza*

cosa la prassi politica effettiva in cui il potere politico delle Chiese continuava ad esercitarsi obbligando le diverse esperienze politiche nazionali a elaborare sistemi di convivenza tra potere politico e potere ecclesiastico, ad esempio la *potestas indirecta in temporalibus* adottata dalla Chiesa cattolica e i molti diversi sistemi quali lo *Ius circa sacra*, l'erastismo, ecc. (su tutto questo cf. ora Motta 2015).

In tutto questo, che è largamente noto, ciò che a me preme mettere in luce è che la riflessione politologica, a partire dal XVI secolo, diventa uno dei luoghi privilegiati non solo per una rinnovata interpretazione della Sacra Scrittura e della funzione di Gesù distinta da quella della Chiesa, ma soprattutto per ridefinire la funzione del cristianesimo e delle religioni in relazione alla politica. In sostanza, la riflessione teorica sul potere politico diventa uno dei luoghi primari della ridefinizione moderna del cristianesimo. Il fatto che nel *Leviatano* di Hobbes e nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza (Preus 2001) si trovino alcune delle idee teologiche e delle interpretazioni della figura di Gesù più stimolanti, non è che la punta di un iceberg di una vasta trattatistica teologico-politica. Anna Lisa Schino, in un articolo che mi sembra di grande rilievo, ha messo bene in risalto la svolta che le opere politiche di Thomas Hobbes comportano per un mutamento dell'interpretazione della figura di Gesù da politica a non politica. La Schino ha messo in luce, ad esempio, come l'anonimo autore del *Theophrastus Redivivus* riporti l'oroscopo di Cristo di Cardano per mostrare

che la natura di Cristo è stata costituita nello stesso modo degli altri uomini e che a lui è stata attribuita la medesima legge e la medesima condizione [...]. Se dunque Cristo viene ricondotto a un ambito soltanto umano, in quanto è una personalità dalle capacità eccezionali, un mago, un legislatore, ma non il dio incarnato, viene però meno la rivelazione e cade il diretto intervento di Dio nella storia, dal cui effettivo svolgimento dipende la possibilità di ammettere una religione privilegiata, dipende cioè la possibilità di dimostrare la verità del cristianesimo rispetto alle altre religioni [...]. L'umanizzazione di Cristo, mago e legislatore come Mosè lo fu per gli ebrei, cancella il fondamento trascendente della religione cristiana per affermare la natura assolutamente omogenea, e politica, di tutte le fedi. (Schino 2015, 518; corsivi aggiunti)

Mario Biagioni ha potuto scrivere che «nel pensiero di Francken ritorna con insistenza l'idea che la religione esista solo in funzione della sua natu-

di John Locke elabora una teoria della natura delle Chiese per le quali esse sono soltanto delle libere associazioni, all'interno dello Stato, senza il bisogno di un dominio temporale. Dio non appare più come una forza sacra che esercita un dominio territoriale sulla terra affidato a un sovrano e a un popolo o ad una Chiesa che lo rappresenti nel mondo (Pesce 2015, 36-41).

ra politica» (Biagioni 2010b, 241). Ma con Thomas Hobbes viene meno la necessità di dare un fondamento mitologico trascendente alle religioni per garantirne la loro funzione di mantenere l'ordine politico. La Schino mostra come il libertino Naudé passi attraverso la visione rinascimentale della funzione politica delle religioni e attraverso la naturalizzazione della figura di Gesù e infine sia colpito nel 1642 dalla visione espressa da Hobbes nel *De cive*. «Nelle pagine di Hobbes, infatti, Cristo non è più, in accoppiata con Mosè, il fondatore di una *lex* dalle forti valenze politiche, bensì è un maestro di moralità che si rivolge [...] all'intera umanità per insegnare la via della salvezza». Secondo Schino (2015), la mutazione della concezione di una funzione essenzialmente politica delle religioni ha comportato un mutamento nell'interpretazione delle figure di Gesù e di Mosè. Thomas Hobbes aveva «messo in crisi», scrive Schino, «la concezione secondo cui senza religione non sono possibili la società umana e il rispetto della legge, perché senza Dio sarebbe permesso tutto, e il popolo non avrebbe freni» (Schino 2015, 523). È in questo contesto, come già ho accennato, che si afferma in Hobbes l'idea della natura essenzialmente escatologica del regno di Dio annunciato da Gesù, e cioè molto prima della fine del XIX secolo e del libro di Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1892).

8 L'ebraicità della Bibbia e di Gesù

Un ulteriore fattore – uno dei più importanti – sta nel nascere nella cultura dotta dell'Europa di una presenza ebraica che pone l'esigenza di una lettura ebraica della Bibbia e di un'interpretazione ebraica di Gesù. Ciò si afferma chiaramente dalla fine del XVI secolo con Isacco di Troki, un ebreo caraita, nella sua opera il *Rafforzamento della fede* del 1593 (Isacco di Troki 1970). Isacco rifiuta, su base esegetica, l'interpretazione cristiana, cristologica, della Bibbia ebraica (che i cristiani chiamano Antico Testamento). Poi, nella seconda parte, mostra come le interpretazioni che il Nuovo Testamento offre di passi della Bibbia ebraica siano errati. Per Isacco, infine, Gesù non voleva fondare una nuova legge, ma attenersi a quella di Mosè. In sostanza, questo ebreo caraita vuole restituire agli Ebrei il proprio testo sacro mostrando la non attendibilità dell'interpretazione cristiana. L'interpretazione cristiana, dando ai testi biblici un senso allegorico e cristologico, sottraeva di fatto la Bibbia agli ebrei togliendo loro la propria base legittimante e assumendola per sé. L'operazione di Isacco non è solo esegetica, ma ha un significato e uno scopo culturale in senso lato. Tende a rendere legittima la presenza ebraica nella società del tempo e a restituire agli ebrei la loro identità e il loro testo sacro. Tende, però, a ridefinire anche l'identità cristiana assegnandole solo un ruolo 'regionale' e non universale in Europa. La stessa figura di Gesù non legittima l'attuale assetto cristiano. Ai cristiani vengono sottratti sia Gesù, sia la stessa Bib-

bia. La quale non è più Antico Testamento orientato necessariamente a un Nuovo Testamento e al necessario tramutarsi dell'ebraismo nel cristianesimo, ma Bibbia ebraica, testo sacro di un popolo che potrebbe e dovrebbe coesistere paritariamente con altri nella società europea.

Come ha sottolineato Myriam Silvera, riprendendo le affermazioni di Ben Zion Netanyahu (1966), alla fine del XIV secolo si ha una svolta nei trattati ebraici di discussione del cristianesimo. Nasce «un nuovo genere di controversia» che invece di limitarsi a una posizione difensiva, «si prefigge di dimostrare non la verità dell'ebraismo, ma la falsità del cristianesimo» (Orobio de Castro 2013, XXVII-XXVIII). L'ebreo si pone «come un proprietario che lotta contro un usurpatore». ¹⁹ Ciò è certamente vero nel caso di Isacco di Troki. La sfida è radicale. La posizione di Isacco su Gesù è differente da quella di Isacco Orobio. Come già ho detto, egli sostiene che Gesù non ha mai voluto fondare una nuova legge, ma che ha solo inviato a rispettare quella di Mosè. Siamo quindi di fronte ad un Gesù ebreo che rispetta la legge ebraica. Orobio, invece, incolpa Gesù «di avere allontanato gli Ebrei dalla legge di Mosè». ²⁰

Isacco di Troki porta avanti la sua rivendicazione non sulla base di un'interpretazione talmudica, ma sulla base di una esegesi biblica di tipo storico (Isacco è del resto caraita). La Bibbia, proprio per il suo carattere ebraico, smentisce l'interpretazione cristiana e toglie al cristianesimo una delle sue basi. Il fatto che l'interpretazione giudaica si estenda anche alla figura di Gesù richiederebbe da parte cristiana una ridefinizione del proprio fondamento, una ricomprensione su basi storiche e filologiche sia del testo fondante della Bibbia cristiana (Antico e Nuovo Testamento) sia della stessa figura di Gesù e del rapporto delle Chiese con essa. Ma questo richiederebbe un'accettazione di un'interpretazione storico filologica dei testi biblici che prescinderebbe dall'impostazione dogmatica e teologica cristiana tradizionale (Pesce 2012). L'opera di Isacco di Troki entrerà nel circolo della cultura strettamente ebraica ²¹ e verrà successivamente utilizzata da pensatori come Voltaire o il Barone d'Holbach. ²²

Cristiana Facchini ha attirato molte volte la mia attenzione sull'interpretazione ebraica di Gesù sostenuta all'inizio del XVII secolo da Leone di

19 Orobio de Castro 2013, XXIX che cita Pinharanda Gomes 1981, 299.

20 Orobio de Castro 2013, XXXIV. Vedi *Prevençiones* di Orobio de Castro 2013, 135 e 140 nota i.

21 Isacco Orobio de Castro (1617-87), scriverà *Israel Vengé. Exposition naturelle des Prophéties Hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*, in cui dopo avere esaminato per diversi capitoli che Gesù non ha le caratteristiche richieste ebraicamente al Messia, esamina riga per riga il capitolo 53 di Isaia per dimostrare che non può essere applicato a Gesù. Ho consultato l'opera nell'edizione di Londra 1770.

22 Richard H. Popkin ha mostrato l'influsso del *Chizzuk Emunah* di Isacco di Troki ad esempio nel trattato teologico settecentesco di George B. English, *The Grounds of Christi-*

Modena nel suo scritto *Magen we-Herev*. Facchini ha più volte analizzato quest'opera in una serie di saggi di prossima pubblicazione. Leone rivendica la piena ebraicità di Gesù collocandolo all'interno delle molteplici correnti giudaiche del I secolo, con un'analisi che segue una metodologica pienamente storica.²³ È proprio grazie all'opera di studiosi ebrei come Isacco di Troki e Leone Modena che si afferma in Europa una visione finalmente storica della figura di Gesù ricompreso all'interno del giudaismo del suo tempo.

Come ha scritto Gianni Paganini, nel XVII secolo sarebbe un errore pensare solo a Baruch Spinoza:

la sua storia troppo peculiare rischia di oscurare il contributo di personalità meno importanti dal punto di vista filosofico e tuttavia assai rilevanti per la circolazione clandestina delle idee nell'arco che va dal 1680 al 1750 e che è stato efficacemente descritto da Jonathan Israel come 'Radical Enlightenment'. (Paganini 2013, VIII; vedi Israel 2010)

Tra questi sta anche Isacco Orobio, che ho già nominato, con le sue *Previsiones divinas contra la vana idolatría de las gentes* del 1670. Gianni Paganini ha elencato alcune delle principali tesi esegetiche e storiche cristiane che vengono sottoposte a critica da Isacco Orobio con la conseguenza di una revisione dell'interpretazione cristiana di Gesù e delle origini cristiane:

l'identificazione di Gesù con il Messia, l'attribuzione al Sinedrio e quindi alle autorità ebraiche della responsabilità per la sua condanna, l'idea che la legge di Mosè fosse stata sostituita dalla predicazione del Cristo, la dottrina del peccato originale, la tesi che la diaspora fosse la conseguenza del rifiuto di convertirsi al cristianesimo. (Paganini 2013, VI)

Paganini sottolinea anche il doppio e diverso influsso dell'opera di Orobio. Dapprima, essa ha lo scopo di convincere gli ebrei convertiti al cristianesimo a tornare all'ebraismo. Successivamente, diventa «un potente lievito della cultura radicale, clandestina e illuministica» (Paganini 2013, VI). Un'utilizzazione in due fasi è avvenuta anche per il *Chizzunk Emunah* di Isacco di Troki. Questa differenza temporale significa che l'influsso nella cultura europea sarebbe avvenuto solo successivamente. E che il contributo ebraico non entra in circolo presto nella ridefinizione del cristianesimo della prima età moderna.

anity Examined, by Comparing the New Testament with the Old del 1813. Popkin ha riedito il trattato di G.B. English in Popkin 2007.

23 Sul *Magen we-Herev* di Leone Modena vedi anche Dobos 2016.

Il fatto che gli ebrei siano entrati come polo autonomo nella discussione sul significato della figura di Gesù spiega credo il tentativo – che verifichiamo più volte – di attribuire, a uno scrittore ebreo inventato, un'interpretazione ebraica di Gesù che non si ha il coraggio di presentare a proprio nome. Vedi ad esempio i *Discorsi sui miracoli del nostro Salvatore* di Thomas Woolston del 1729 in cui l'autore riporta dei lunghi pezzi di una pretesa lettera speditagli da un «Rabbino ebreo» senza nome (Woolston 2001, 287-311, 360-76). Vedi, ad esempio, il fatto che il Barone d'Holbach attribuisce ad un certo «Salvador Juif», probabilmente mai esistito, l'elaborazione di uno scritto che egli avrebbe incorporato nella sua trattazione. Lo stesso meccanismo si trova nel caso delle *Dissertations sur le Messie où l'on prouve qu'il n'est pas encore venu, et que suivant les promesses des prophètes qui l'ont annoncé aux Israelites, ils l'attendent avec raison*, pubblicate a Londra nel 1770. L'opera rielabora parti diverse delle *Prevençiones Divinas* di Orobio, ma l'introduzione è composta da un non ebreo che «decide di rivolgersi per istruzione ai rabbini», «non essendo istruito nella lingua ebraica» (Paganini 2013, XIV-XV).

Vorrei in conclusione sottolineare la differenza della mia prospettiva storiografica da quella di R.H. Popkin (2004, 1991) e di A. Sutcliffe (2003, 2013), i quali guardano al contributo ebraico solo dal punto di vista della 'nascita dello scetticismo' o del formarsi dell'illuminismo. Io intendo, invece, mettere in luce l'importanza del contributo ebraico per una dimensione molto più ampia e decisiva nello sviluppo della coscienza europea: la ridefinizione delle teologie cristiane e del cristianesimo stesso e il riaffermarsi di un nuovo polo culturale nella società. Gli ebrei andavano acquistando per la prima volta, pur con grande fatica e cominciando da una comunicazione spesso clandestina, un proprio posto autonomo nella cultura europea. Nella situazione che va nascendo in età moderna gli ebrei possono riproporre ai cristiani il dato di fatto iniziale della storia cristiana e cioè che la Chiesa non è il *Verus Israel* perché il *Verus Israel* è rappresentato solo dagli ebrei. La Bibbia ebraica è un fatto ebraico e non cristiano, Gesù è un ebreo e non un cristiano.

9 Una riflessione finale

Mi sembra chiaro che sono molti i motivi per cui tutto l'insieme della teologia tradizionale è in crisi a partire dalla prima età moderna. La sacra Scrittura diviene criterio di critica perché, in alcuni casi, è sottratta alla teologia tradizionale e al dogma (che non vengono più considerati chiavi di interpretazione necessaria). La filologia e il metodo storico costituiscono una base epistemologica nuova che però solo in alcuni casi diventa criterio critico interpretativo della Sacra Scrittura. La filosofia è usata come criterio di verità con cui indagare sui temi posti dalla teologia e dal

dogma. La filosofia è però strettamente influenzata dalla nuova scienza che pone a sua volta in crisi non solo Sacra Scrittura, teologia e dogma, ma anche la filosofia tradizionale soprattutto aristotelica e platonica. A questi quattro fattori si affianca poi una nuova prospettiva ebraica, e il comparativismo religioso.

La dialettica tra principio filosofico e metodo storico da un lato e pretesa di una rivelazione divina depositata nelle sacre Scritture dall'altro continua incessantemente in età moderna e non porta a una vittoria di nessuna delle due parti nel senso che l'applicazione del principio filologico storico è inarrestabile, ma la pretesa di rivelazione divina del testo sacro è per le Chiese ugualmente irrinunciabile.

Il progredire della storia delle religioni, della sociologia e dell'antropologia porta lentamente a una visione comparatistica in cui il cristianesimo appare come una delle religioni del pianeta e può essere analizzato e compreso in base a categorie tratte non dalla teologia bensì dall'esercizio di analisi e classificazione delle scienze storiche e sociali. Ma la modernità offre anche una visione del mondo, un sistema simbolico costruito sulla base della ricerca scientifica che poco alla volta coinvolge ogni aspetto della natura dall'astronomia alla fisica alla chimica alla scienza della terra, e ogni aspetto del corpo umano con la fisiologia e la nuova medicina in un processo inarrestabile che perverrà allo studio scientifico del cervello e quindi della mente umana. Le diverse istituzioni cristiane saranno costrette a un processo continuo di dialettica, di opposizione, ma anche di ridefinizione di se stesse.

La modernità però offre anche delle soluzioni pratiche e politiche che convergono verso l'ammissione della necessaria coesistenza delle due posizioni e dei gruppi contrapposti senza che nessuno dei fronti pretenda di escludere l'altro dalla convivenza civile mediante misure coercitive e repressive. La proposta sociniana della tolleranza sarà così alla fine accettata.

Ma la pratica della tolleranza, proprio perché basata sul riconoscimento della legittimità dell'esistenza delle istituzioni delle Chiese, permette il perpetuarsi, nelle società tolleranti, della loro dogmatica, della loro visione del mondo e del loro sistema simbolico che si pretende complessivo per ogni aspetto della realtà. Può quindi succedere che, quando una delle Chiese riesce a influenzare la maggioranza della popolazione, soprattutto laddove la concorrenza di altre Chiese è minima o marginale, sia inevitabile che la tolleranza venga messa in discussione o si pongano limiti più o meno forti ad essa.

Bibliografia

- Abbri, Ferdinando (2015). «La struttura della materia». Sironi, Gianpiero et al. (a cura di), *Il sapere scientifico in Italia nel secolo dei lumi*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 45-56.
- Adinolfi, Isabella; Goisis, Giuseppe (a cura di) (2013). *I volti moderni di Gesù. Arte, filosofia, storia*. Macerata: Quodlibet.
- Angelini, Elisa (2012). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati des Cartis di Johannes Ludwig Wolzogen*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Anonimo (2009). *I tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto*. Introduzione, commento e cura di Germana Ernst. Traduzione di Luigi Alfinito con testo latino a fronte. 2a ed. Napoli: La scuola Pitagorica.
- Anonym (Picart, Bernard) (1723). *Ceremonies et coutumes religieuses de peuples idolatres représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picart avec une explication historique, & quelques dissertations curieuses*. Paris: Laporte.
- Artigas-Menant, Geneviève (2011). *Du secret des clandestins a la propagande voltairienne*. Paris: Champion.
- Benigni, Fiormichele (2012). *L'Impie convinto di Noël Aubert de Versé*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Berti, Sivia (a cura di) (1994). *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza (Traité des Trois Imposteurs o Esprit de Spinoza)*. Torino: Einaudi.
- Biagioni, Mario (2010a). *De statu primi hominis ante lapsum disputatio di Francesco Pucci e Fausto Sozzini*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Biagioni, Mario (2010b). «Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato *De tribus impostoribus*». *Bruniana et Campanelliana*, 16, 237-46.
- Biagioni, Mario (2011a). «Eretici o riformatori? Alcune considerazioni storiografiche». *Bruniana e Campanelliana*, 17, 534-5.
- Biagioni, Mario (2011b). *L'unicità della ragione. L'evoluzione del gesuita Christian Francken*. Firenze, Olschki.
- Biagioni, Mario (2013). «Christian Francken Sceptical: a Reply to József Simon». *Bruniana et Campanelliana*, 19, 178-85.
- Biagioni, Mario (2014). «Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma». Biagioni, Mario (a cura di), *Christian Francken. Opere a stampa*. Roma: Storia e letteratura, 1-150.
- Biagioni, Mario; Felici, Lucia (2012). *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*. Bari; Roma: Laterza.
- Brogi, Stefano (2012). «Entre Érasme et les Lumières: érudition et invention de la tradition chez Jean Le Clerc». *La lettre clandestine*, 20, 53-68.

- Brogi, Stefano (2004). «Foi éclairée et dissimulation chez Jean Le Clerc». *La lettre clandestine*, 13, 35-56.
- Bucciantini, Massimo; Cammarota, Michele (2009). *Scienza e religione: Scritti copernicani*. Roma: Donzelli.
- Buzzi, Franco (2014). *Erasmus e Lutero*. Milano: Jaca Book.
- Cano, Melchor (1564). *De locis theologicis libri duodecim*. Lovani: excu-debat Servatius Sassenus.
- Cantimori, Delio (1992). *Eretici italiani del Cinquecento*. A cura di Adriano Prosperi. Torino: Einaudi.
- Caravale, Giorgio (2015). *The Italian Reformation Outside Italy. Francesco Pucci's Heresy in Sixteenth-Century Europe*. Leiden: Brill.
- Catto, Michela (2014), «Confucio in Europa e Gesù in Cina». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 31(1), 191-201.
- Charles-Daubert, Françoise (éd.) (1999). *Le «traité des trois imposteurs» et l'«Esprit de Spinoza»: Philosophie clandestine entre 1678 et 1768. Textes présentés et édités*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Conti, Daniele (2014). «Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate». Del Prete, Ricci 2014, 130-45.
- Cottier, Jean-François (2014). «La cristologia di Erasmo nelle parafrasi dei vangeli». Del Prete, Ricci 2014, 130-45.
- Damanti, Alfredo (2010). *Libertas Philosophandi. Teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei. In appendice il testo originale con note di commento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 397-474.
- Del Prete, Antonella; Ricci, Saverio (a cura di) (2014). *Cristo della filosofia dell'età moderna*. Firenze: Le Lettere.
- Dobos, Károly Dániel (2016). «The Impact of the Conversos on Jewish Polemical Activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena's Magen we-Herev destined for a Converso audience?». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 33, 413-34.
- Firpo, Luigi (1959). «Christian Francken antitrinitario». *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 78, 27-35.
- Fumaroli, Marc (2010). «Le retour à l'Antique: la guerre des goûts dans l'Europe des Lumières». Faroult, Guillaume et al. (éds.), *L'Antiquité rêvée. Innovations et résistances au XVIIIe siècle*. Paris: Louvre Editions-Gallimard, 23-55.
- Gregory, Tullio (1992). *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gregory, Tullio (2007). *Speculum naturale. Percorsi del pensiero Medievale* (Raccolta di studi e testi, 235). Firenze: Olschki.
- Gregory, Tullio (2014). *Principe di questo mondo. Il Diavolo in Occidente*. Bari; Roma: Laterza, 695. Economica Laterza.
- Gregory, Tullio (2016). *Vie della modernità*. Milano: Mondadori Education.

- Huby, Pamela; Gordon, Neal (eds.) (1989). *The Criterion of Truths. Essays Written in Honour of George Kerferd Together with the Text and Translation of Ptolemy's on the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Isacco di Troki (1970). *Faith Strengthened*. Traduzione di Moses Mocatta, introduzione di Trude Weiss-Rosmarin. New York: Ktav.
- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- James, Wendy (ed.) (1995). *The Pursuit of Certainty, Religious and Cultural Formulations*. London; New York: Routledge.
- Jaspers, Karl (2005). *La fede filosofica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Lavenia, Vincenzo (2015). «Una lunga Riforma? Il cristianesimo latino prima di Lutero». *Storia del cristianesimo*, vol. 3. A cura di Prinzivalli, Emanuela. Roma: Carocci, 31-62.
- Mortimer, Sarah (2010). *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Motta, Franco (2015). «Politica e religione. Dal confessionnalismo alla secolarizzazione». Lavenia, Vincenzo (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. 3, *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*. Roma: Carocci, 351-378.
- Netanyahu, Benzion (1966). *History of Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century*. New York: American Academy for Jewish Research.
- Orobio de Castro, Isaac (2013). *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*. A cura di Myriam Silvera. Firenze: Olschki.
- Paganini, Gianni (2013). «Orobio e i suoi lettori dall'Ebraismo all'Illuminismo. Premessa a Orobio de Castro». Orobio de Castro, Isaac (2013), *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*, vol. 1. Edizione critica, con introduzione, note di commento e riassunti parafrasi in italiano a cura di Myriam Silvera. Firenze: Leo S. Olschki, V-XV.
- Peat, F. David (2002). *From Certainty to Uncertainty: The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century*. Washington: Joseph Henry Press.
- Pesce, Mauro (2000). «La 'Lettera a Cristina': una proposta per definire ambiti autonomi di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici». Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*. Testo a cura di Franco Motta. Genova: Marietti, 7-66.
- Pesce, Mauro (2005). *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Pesce, Mauro (2011). «Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Hermann S. Reimarus». *Annali di Storia dell'esegesi*, 28(1), 433-64.
- Pesce, Mauro (2012). «Riflessioni sulla natura storica e culturale delle sacre scritture giudaiche». *Rivista Biblica*, 60, 445-74.

- Pesce, Mauro (2013a). «The Beginning of the Historical Research on Jesus in Modern Age». Johnson Hodge, Caroline et al. (eds.), *The One Who Sows Bountifully: Essays in Honor of Stanley K. Stowers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 77-88.
- Pesce, Mauro (2013b). «L'emergere della ricerca sulla figura storica di Gesù in età moderna». Adinolfi, Goisis (2013), 41-76.
- Pesce Mauro (2014a). «La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 31(1), 151-68.
- Pesce, Mauro (2014b). «La modernità ha costruito un sistema simbolico alternativo a quello cristiano antico?». Dipper, Christof; Pombeni, Paolo (a cura di), *Le ragioni del moderno*. Bologna: il Mulino, 387-422.
- Pesce, Mauro (2015). *Il Conflitto dei Simboli, Mondo moderno e cristianesimo*. Bologna: EDB.
- Pesce, Mauro (2016). «Galileo's Letter to Christina and the Cultural Certainty of the Bible». McCarthy, John; Lupieri, Edmondo (eds.), *Where Have All The Heavens Gone? Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina*. Eugene: Wipf and Stock.
- Pinharanda Gomes, Josué (1981). *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 1. *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. Porto: Lello et Hirmao.
- Pitassi, Maria-Cristina (éd.) (1994). *Le Christ entre orthodoxie et lumiere*. Gèneve: Labor et Fides.
- Pomponazzi, Pietro (2011a). *Apologia*. A cura di Vittoria Perrone Compagni. Firenze: Olschki. Immagini della ragione, 14.
- Pomponazzi, Pietro (2011b). *De Incantationibus*. A cura di Vittoria Perrone Compagni. Firenze: Olschki. Lessico intellettuale europeo, 110.
- Popkin, Richard H. (1991). «Some Unresolved Questions in the History of Scepticism. The Role of Jewish Anti-Christian Arguments in the Rise of Scepticism in Regard to Religion». Popkin, Richard H., *The Third Force in Seventeenth Century Thought*. Leiden: Brill, 222-45.
- Popkin, Richard H. (2004). «Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century». Hunter, Michael et al. (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Leiden: Brill, 33-50.
- Popkin, Richard H. (2007). *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate over Rabbi Isaac Ben Abraham of Troki's Classic Arguments*. New York: Humanity Books.
- Preus, J. Samuel (2001). *Spinoza and the Irrelevance of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di) (2005). *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa = Atti del Convegno*. (25-27 novembre 2004, Siena). Siena: Accademia Senese degli Intronati.
- Priestley, Joseph (1786). *An History of the Early Opinions Concerning Jesus Christ, Compiled from Original Writers Proving that the Christian*

- Church Was at First Unitarian*, vol. 4. Birmingham: Pearson and Rollanson.
- Priestley, Joseph (1787). *Letters to the Jews. Inviting Them to an Amicable Discussion of the Evidences of Christianity*. 2nd ed. Birmingham: Pearson and Rollanson.
- Prodi, Paolo (2008). «La storia umana come luogo teologico». *Il Regno Attualità*, 20, 706-16.
- Prodi, Paolo (2012). *Storia moderna o genesi della modernità*. Bologna: il Mulino.
- Schino, Anna Lisa (2014). *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*. Firenze: Le Lettere.
- Schino, Anna Lisa (2015). «La fine del mito del *legislator*: la trasformazione delle figure di Mosè e di Cristo a metà del XVIII secolo». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 32(2), 509-24.
- Schofield, Robert E. (2004). *The Enlightened Joseph Priestley. A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Scribano, Emanuela (2011). «Fausto Sozzini». Biagioni, Mario et al. (a cura di), *Fratelli d'Italia. Riformatori italiani nel Cinquecento*. Torino: Claudiana, 127-35.
- Scribano, Emanuela (2004). *Fausto Sozzini. Rime*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Scribano, Emanuela (2006). «Aristotele contro Platone in Fausto Sozzini». *Rinascimento*, 46, 73-92.
- Secchi, Pietro (2014). «Note sulla cristologia di Cusano». Del Prete, Antonella; Ricci, Saverio (a cura di). *Cristo della filosofia dell'età moderna*. Firenze: Le Lettere, 41-58.
- Sharples, Robert William (1989). «The Criterion of Truths in Philo Judaeus, Alcinous, and Alexander of Aphrodisias». Huby, Pamela; Gordon, Neal (eds.), *The Criterion of Truths. Essays Written in Honour of George Kerferd Together with the Text and Translation of Ptolemy's on the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool: Liverpool University Press, 231-56.
- Simon, József (2008). *Die Religionsphilosophie Christian Franckens – Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa* (Wolfenbütteler Forschungen Bd. 117). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Simonutti, Luisa (ed.) (2014). *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers Addressing the Bible*. Thurnhout: Brepols.
- Stroll, Avrum (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroumsa, Guy (2010). *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

- Sutcliffe, Adam. (2003). «Judaism in the Anti-Religious Thought of the Clandestine French Early Enlightenment». *Journal of the History of Ideas*, 64, 97-117.
- Sutcliffe, Adam (2013). *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szczucki, Lech (1977). «Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Francken». Wrzecionko, Paul (Hrsg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 157-243.
- Szczucki, Lech (1982). «Polish and Transylvanian Unitarianism in the Second Half of the 16th Century». Dán, Róbert; Antal, Pirnát (eds.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 215-30.
- Szczucki, Lech (2001). «Una polemica sconosciuta tra Christian Francken e Simone Simoni». Vasoli, Cesare et al. (a cura di), *Humanistica*. Firenze: Olschki, 159-70.
- Totaro, Pina (1993). «Da Antonio Magliabechi a Philip von Stosch: varia fortuna del 'De Tribus Impostoribus' e de L'Esprit de Spinoza». Canone, Eugenio (a cura di), «*Bibliothecae selectae*» da Cusano a Leopardi. Firenze: Olschki, 377-417.
- Woolston, Thomas (2001). *Six discours sur les miracles de Notre Sauveur. Deux traductions manuscrites du XVIII^e siècle dont une de Mme du Châtelet*. Edités par William Trapnell. Paris: Honoré Champion.
- Wijacka, Jacek (1991). *Christian Francken*. Baden-Baden: Korner. Bibliotheca Dissidentium, Tom. 13.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

La critica all'argomento del 'consensus gentium' in Christian Francken e François de La Mothe Le Vayer

Mario Biagioni

(Liceo Scientifico Statale «Amedeo di Savoia», Pistoia, Italia)

Abstract Christian Francken criticized the argument 'Consensus gentium' for the first time in *Breve Colloquium Iesuiticum* (1579), claiming that the similarity between the Christian rituals and Eastern ones was due to the human origin of both. The need for an unquestionable criterion of truth drove him later to discover the ancient skepticism, and in *Disputatio [...] de incertitudine religionis Christianae* (1593) Francken denied that 'Consensus gentium' could be an evidence for the existence of God. François de La Mothe Le Vayer in the *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (1630-33) dealt with similar topics. He showed the inadequacy of dogmatism and the necessity of skepticism, faced with the endless variety of customs and religions in the world. This is only one example of ideas spreading from the theological debates of the Radical Reformation to the thought of Libertines, until the Enlightenment.

Sommario 1 Un testo, molte letture. – 2 Francken: la natura umana della religione. – 3 La Mothe Le Vayer: la varietà senza gerarchie delle religioni storiche. – 4 Riforma radicale e formazione del mondo moderno.

Keywords Radical Reformation. Skepticism. Consensus gentium. Libertinism. Francken.

1 Un testo, molte letture

Il *Breve colloquium Iesuiticum* (Francken 2014, 159-77) è un'opera decisiva nel percorso intellettuale di Christian Francken, non solo perché si tratta della prima da lui pubblicata – Lipsia 1579 – e segna un punto di svolta della sua esistenza – l'uscita dalla Compagnia di Gesù – ma anche perché esprime già, sebbene in forma ancora problematica, quell'atteggiamento di lucida, impietosa critica razionale di tutti gli aspetti della religione (istituzionali, teologici, culturali) che caratterizzò sino alla fine la sua ricerca. Il carattere antigesuitico gli garantì un immediato successo nel mondo protestante, tanto che la fama di Francken rimase a lungo legata a quella del *Breve colloquium Iesuiticum* (Biagioni 2014, 19-25). Il testo fu ripubblicato alcuni mesi dopo presso la stamperia di Pietro Perna a Basilea, con modifiche nell'epistola dedicatoria – indirizzata non più all'amico

Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-2

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 | © 2017

e collega Paul Florenius, ma a Cristo stesso – e nel titolo – trasformato in *Colloquium Iesuiticum*. Una copia di questa seconda edizione giunse a Londra nelle mani del predicatore puritano William Charke, che ne rimase impressionato e decise di utilizzarla nella feroce battaglia contro il gesuita Edmund Champion, introdottosi in Inghilterra sotto le false spoglie di un mercante di gioielli al fine di diffondere la fede cattolica e giustiziato sul patibolo a Tyburn nel dicembre del 1581. Nella seconda edizione della sua *An answere to a seditious pamphlet lately cast abroade by a Iesuite*, uscita presso Baker a Londra nei primi mesi del 1581, Charke introdusse la traduzione integrale in lingua inglese del *Colloquium Iesuiticum* perché riteneva che una denuncia proveniente «by a testimonie out of their own heart» (Charke 1581, B5r), quale era appunto Christian Francken, sarebbe stata lo strumento più efficace per dimostrare la pericolosità di quella setta e per smascherare Champion. Nella sua veste di *pamphlet* antigesuitico il *Colloquium* fu ripubblicato in lingua tedesca nel 1586 dal teologo riformato Johann Conrad Ulmer all'interno di un volume dal titolo esplicativo di *New Jesuwitspiegel*, stampato da Konrad von Waldkirch, il prosecutore dell'attività di Pietro Perna a Basilea. Esso si affiancava agli interventi polemici di teologi di primo piano nel mondo protestante, quali le traduzioni dal latino del *Consensus Iesuitarum et Christianorum* del luterano Wilhelm Bidembach, del *Fides Iesu et Iesuitarum* di Johannes Piscator, e dei *Theologiae Iesuitarum praecipua capita* di Martin Chemnitz. Nonostante l'oblio che rapidamente avvolse la fama di Francken (processato e condannato alla reclusione a vita nel carcere romano del Santo Uffizio nel maggio del 1601),¹ il *Colloquium* mantenne intatto il suo originario vigore controversistico e ricomparve in lingua latina all'interno di una raccolta curata da Petrus de Wangen e pubblicata a Lione nel 1610 con il titolo di *Physiognomonica Iesuitica*. L'opera intendeva verificare la dottrina aristotelica della corrispondenza fra tratti somatici e comportamento degli esseri umani, piegandola alle esigenze della polemica contro la Compagnia di Gesù. Il campionario dei vizi tipici del gesuita era aperto proprio dal *Colloquium*, seguito da altri otto testi di autori diversi. Ancora più tardi, nel 1630, lo scritto di Francken riemergeva a Londra in una nuova edizione in lingua inglese nell'ambito della controversia ingaggiata dal ministro anglicano William Freake, membro della Drapers Company, contro le trame della Compagnia di Gesù, affinché i membri della municipalità londinese mantenessero alta l'attenzione così da bloccare ogni loro tentativo di infiltrarsi nel tessuto sociale della comunità. Il volume raccoglieva due testi, il primo dei quali era il *Colloquium*, sotto l'unico titolo di *The doctrine and the practice of the Jesuites* ed era rivolto alla Court of Aldermen di Londra, nella persona del Lord Major James Cambell. Due anni dopo venne ripubblicato

1 Vedi Szczucki 1977, 237-43 e Biagioni 2014, 141-3.

e indirizzato al consiglio dell'ospedale di Saint Bartholomew.² Se la fama del *Colloquium* resisteva al passare degli anni, essa però risultava sempre più funzionale a una lettura che ne esaltava esclusivamente il carattere denigratorio nei confronti della chiesa di Roma: una peculiarità che il testo senza dubbio aveva, ma che non costituiva l'unico suo tratto distintivo. Lo stesso Francken, del resto, aveva parzialmente avvalorato tale prospettiva. Nell'*Epistola* indirizzata ai Gesuiti del Collegio di Vienna nell'ottobre del 1581, al culmine di una profonda crisi esistenziale, egli faceva ammenda dei propri errori nella speranza di essere di nuovo accolto nella Chiesa cattolica. Riconosceva senza riserve lo spirito aspramente sarcastico del *Colloquium*, ma ne attribuiva gran parte dei contenuti all'influenza dell'ex collega Paul Florenius, con il quale aveva condiviso segretamente i dubbi. Sarebbero provenute da lui le accuse alla struttura della Compagnia, al carattere idolatrico della venerazione del pontefice e al culto della madonna di Loreto. Francken riconosceva invece come frutto del proprio ingegno, che lui stesso aveva definito «pugnax et melancholicum» (Francken 2014, 160), il rancore contro il comportamento dei superiori, in particolare del rettore Paolo Campano, e le considerazioni intorno ai costumi religiosi dei giapponesi, considerati entrambi come «spiritalis tentationes» (Francken 2014, 199).

Il *Breve colloquium Iesuiticum* si presta a differenti prospettive di lettura. Recentemente Adriano Prosperi (2016) ha mostrato quanta parte avesse la scrittura autobiografica nella formazione del gesuita, e il *Breve colloquium Iesuiticum* può rientrare in questa categoria. Esso racconta infatti un episodio capitato al protagonista, ossia il dialogo con il compagno Paul Florenius durante una pausa delle attività. Delusi e stanchi, i due colleghi (Francken insegnava Filosofia, Florenius Teologia) trovano il coraggio di manifestare reciprocamente le impressioni sulla insensatezza delle regole della Compagnia e dei riti della Chiesa di Roma. Il *Breve colloquium* è anche la storia di una profonda amicizia e di una bruciante delusione (Roche 2013), tanto che l'iniziale dedica a Florenius venne tolta nell'edizione basileese del 1580 forse in seguito alla crisi del loro rapporto. Florenius abbandonò la Compagnia all'inizio del 1578. Francken lo seguì l'anno successivo attanagliato dai tormenti, poi lo raggiunse a Praga nel marzo del 1579, ma ne ricavò un'impressione molto negativa. Tre anni dopo, nell'*Epistola* inviata ai gesuiti del collegio di Vienna, descriveva il vecchio amico come un uomo vano e aulico, desideroso di ricchezze e di guadagno, «mulierum amantem et futilissima quaeque inanis gloriae simulachra consecretantem» (Francken 2014, 198). Ben diversa era stata la propria vocazione: entrato nella Compagnia poco più che bambino, non

2 Il volume aveva un nuovo titolo: *Two Spare Keyes to the Iesuites Cabinet, Dropped Accidentally by Some Father of that Societie and Fallen into the Hands of a Protestants*.

per futile curiosità, ma con l'intento di accettarne rigorosamente la disciplina fino anche a perdere la salute e addirittura la vita, ne era uscito non per ottenere vantaggi personali, ma perché non vi aveva trovato la vera religione.³ A una lettura più attenta il *Breve colloquium* rivela appieno questa istanza. Il rancore antigesuitico si fonda su una sincera ricerca di verità che alla fine produce gravi incertezze non solo riguardo alle regole disciplinari e ad aspetti del culto, ma anche rispetto ai fondamenti della fede. Nonostante Francken attribuisca a Florenius l'attacco contro la venerazione idolatrica del pontefice e della madonna di Loreto, questa linea tematica rappresenta una costante del suo pensiero negli anni successivi, come dimostra la pubblicazione del *De bestialissima idololatria* (Francken 2014, 179-89) ad accompagnare l'edizione basileese del *Colloquium*. La ricerca di una religione razionale, priva di misteri, sarà il primo obiettivo dell'inquieto girovagare di Francken nelle terre della Riforma, almeno sino alla metà degli anni Ottanta, quando scaglierà il suo più violento attacco contro il dogma trinitario, considerato un retaggio della natura pagana e idolatrica della Chiesa di Roma, pubblicando nel 1584 la *Praecipuarum enumeratio causarum* (Francken 2014, 243-58). Successivamente prenderà sempre più campo la prospettiva scettica, fino alla *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* del 1593 (Simon 2008, 151-82) e all'*Analysis rixae Christianae* del 1595 (Francken 2014, 287-96). Il *Breve colloquium* si pone all'inizio di tale percorso, ma non è soltanto un testo di denuncia e di rottura, un *pamphlet*, come la tradizione ci suggerisce. In realtà, esso contiene idee forti, che risulteranno fondamentali nella riflessione di Francken e che gli interpreti hanno trascurato. Tra queste, la prima formulazione della critica all'argomento del *consensus gentium*, che solitamente era considerato una prova dell'innatismo, nonché dell'origine naturale della religione, e del quale egli invece ribalta il significato.

2 Francken: la natura umana della religione

Nella prima parte del *Breve colloquium* è assolutamente prevalente la voce di Florenius, che si profonde in un durissimo attacco contro la Compagnia di Gesù, asservita alla ragion di stato e dedita a culti idolatrici. In conclusione, egli la identifica con la seconda bestia dell'*Apocalisse* (Francken 2014, 168). Segue una lunga riflessione di Francken che, prendendo spunto da questi temi, si allarga alla questione più complessa della natura della religione. Dubbi profondi erano sorti in lui fino dal secondo anno di studi dopo la lettura del *Commentarius de rebus Indicis et Iaponicis*

3 È quanto afferma nel *Breve colloquium Iesuiticum* (Francken 2014, 161).

di Manoel da Costa nella traduzione latina del gesuita Pietro Maffei. In quest'opera, uno dei testi più importanti dell'epoca sulle prospettive e i problemi aperti dalla dimensione globale dell'attività missionaria, Francken aveva trovato un'attenta descrizione dei costumi religiosi del Giappone, rimanendo impressionato dall'affinità tra molti aspetti di quella civiltà non cristiana e le pratiche dei gesuiti. Anche gli abitanti di un paese così lontano credevano nell'immortalità dell'anima, curavano devotamente il culto dei morti e praticavano riti di iniziazione. Avevano sacerdoti convinti di parlare per ispirazione divina, che si sottoponevano a digiuni e privazioni per purificarsi e raggiungere la santità. L'imperatore veniva venerato alla pari di un Dio, il suo giudizio era infallibile, il suo potere assoluto, così come accadeva per il pontefice romano. Inoltre esisteva un ordine di monaci, chiamati Bonzi, che allo stesso modo di quelli cristiani vivevano raccolti in comunità, si radevano il capo, celebravano le divinità con preghiere e con canti. Questa scoperta ebbe effetti dirompenti sulla mente di Francken. Egli era entrato nella Compagnia per dare inizio a una rigenerazione spirituale completa, convinto che al suo interno l'uomo potesse nascere di nuovo, non più da genitori naturali, ma da Cristo e dallo Spirito santo. Esprimeva questa idea con una sola parola, estremamente intensa, definendo il gesuita «velut iniesuanatus» (Francken 2014, 170). In virtù di tale certezza aveva sopportato sacrifici e afflizioni corporali, e veramente aveva creduto di innalzarsi verso il cielo: «non amplius in terris, sed versari videbar in coelis». La lettura del *Commentarius* non solo aveva suscitato il suo stupore, ma lo aveva fatto rabbrivire come «si ex astris in terram relapsus fuisset» (Francken 2014, 171). Un dubbio lo aveva assalito: se la religione di popoli considerati idolatri, certamente ignari della rivelazione e guidati soltanto dall'intelletto e dalla natura, era così simile a quella dei gesuiti, in base a quali ragioni si poteva essere certi che anche il culto e i costumi della chiesa di Roma non avessero la stessa origine umana e materiale? In questo modo egli poneva il problema del principio di verità e invalidava l'argomento del *consensus gentium*, interpretando le informazioni del libro in senso diametralmente opposto a quello immaginato dall'autore e dai gesuiti. Nella loro prospettiva, infatti, tali somiglianze erano un segno della continuità tra istinto naturale e rivelazione, avvaloravano quest'ultima, fornivano una prova dell'esistenza di Dio, e sottolineavano la straordinaria importanza dell'attività missionaria, che aveva il compito di correggere e di completare la fede naturale al fine di convertire tutti gli uomini e guidarli alla salvezza.

In realtà, il tema delle affinità tra le diverse religioni e l'idea di una conoscenza naturale di Dio capace di indirizzare verso il bene le popolazioni estranee alla rivelazione vennero utilizzati anche nell'ambito del radicalismo religioso cinquecentesco a sostegno delle tendenze ireniche (il primo) e universalistiche (la seconda). Il sogno di un consenso religioso universale era stato coltivato da Erasmo e, dopo di lui, da molti altri che

furono marginalizzati proprio per la loro ricerca di una semplificazione dottrinale che consentisse di far ritrovare unità non solo all'interno della società Cristiana lacerata dalle dispute teologiche della Riforma, ma anche nell'intero mondo conosciuto, attraverso la concordia delle tre grandi fedi monoteistiche. Fu il caso di personaggi come Theodor Bibliander, che curò nel 1543 la prima edizione latina a stampa del *Corano*, e di Guillaume Postel, che al termine del procedimento a suo carico a Roma fu giudicato pazzo a causa della proposta di un accordo universale tra le religioni fondato sulla loro primigenia unità (*De orbis terrae concordia*, 1544). L'idea della ragionevolezza della religione, quindi anche di una possibilità di conoscenza che precede le divisioni teologiche, accompagnò spesso nel corso del XVI secolo le teorie universalistiche, alle quali si avvicinarono (con percorsi intellettuali diversi) singoli pensatori come Celio Secondo Curione, Antonio del Corro, Iacopo Aconcio, Giorgio Siculo, fino a Francesco Pucci, che fu in contatto con Francken e che nel *De Christi servatoris efficacitate* (1592) propose la soluzione più radicale, sostenendo che l'umanità intera consegue la beatitudine eterna, anche al di fuori delle chiese, grazie alla ragione di Dio che brilla in ogni angolo del creato. La principale frattura che attraversò il radicalismo religioso fu quella tra l'innatismo di derivazione platonica, che stava alla base della fiducia nell'esistenza di una religione naturale salvifica, e il naturalismo di origine aristotelica, che tendeva invece a negarla, come accade nel pensiero di Fausto Sozzini.⁴ Tuttavia, l'argomento del consenso universale era accettato come prova di verità anche da Aristotele (cf. *Etica Nicomachea*, X, 2, 1172b 36), e attraverso l'alveo dello stoicismo esso era confluito nell'eclettismo di età ellenistica, assumendo in seguito particolare importanza nell'opera di Cicerone (cf. *Tusculanae Disputationes*, I, 13, 30). Si trattava, in ogni caso, di tradizioni di pensiero e di autori ben noti alla cultura umanistica. Purtroppo, le scarse conoscenze sulla formazione di Christian Francken rendono azzardata qualunque congettura circa le fonti che potevano porsi alla base del ribaltamento che egli operava nel significato del *consensus gentium*. Szczucki (1977) e Simon (2008) hanno dimostrato come nelle sue opere emergano influssi sia dell'aristotelismo padovano (Pomponazzi), sia del neoplatonismo (Ficino). Certamente egli era un profondo conoscitore dell'opera di Aristotele, come si desume dall'attività di insegnamento e dalle dispute che sostenne (per esempio quella del 1580 all'Accademia di Altdorf contro Thomas Freigius, sostenitore di Pietro Ramo) (Szczucki 1977, 179-80; Biagioni 2014, 63-4). Convinto che la vera religione non potesse porsi in contraddizione palese con l'evidenza razionale,⁵ il problema che lo interessava nella prima fase della sua riflessione non era

4 Cf. per esempio le *Praelectiones theologicae* (Sozzini [1656] 2004, I, 538).

5 Cf. *De bestialissima idololatria* (Francken 2014, 183-4).

tanto quello dell'esistenza di Dio, quanto l'individuazione di un criterio inoppugnabile per distinguere nella dottrina delle religioni storiche ciò che apparteneva veramente alla sfera del divino e ciò che invece era residuo idolatrico. Le somiglianze tra i costumi gesuitici e quelli della civiltà giapponese gli apparivano come un'ombra minacciosa capace di oscurare l'origine divina dei primi. Questa esigenza rimase al centro della sua indagine anche negli anni successivi, come attestano i numerosi riscontri testuali nelle opere da lui composte.

In particolare la critica all'argomento del *consensus gentium* compare in forma esplicita nella *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae*, redatta a Cluj nel 1594,⁶ e ispirata al dibattito svoltosi realmente a Cracovia non oltre l'estate del 1588 con il dotto francescano Moro Saraceno di Fossombrone.⁷ L'intento dell'autore è quello di dimostrare l'impossibilità di giungere ad alcuna certezza in ambito religioso.⁸ I trentasette interventi del teologo sono volti a sostenere la verità del Cristianesimo, la sua superiorità rispetto alle altre religioni, nonché ad avanzare prove dell'esistenza di Dio. Il filosofo, con altrettante repliche, rende manifesta la debolezza di ciascuno di essi. Attraverso l'uso sistematico del dubbio, viene quindi suggerita la necessità dell'*epochè* quale unico fondamento della tolleranza, in grado di porre un argine alle dispute teologiche che alimentano la «rissa cristiana» (Francken 2014, 287) e più in generale il conflitto tra le religioni.

Giunto al ventunesimo argomento, il teologo afferma l'esistenza di Dio, sostenendo l'innatismo tramite l'argomento del *consensus gentium*: «omnis gens habet cognitionem Dei. Nam et Graecus et Barbarus cognoscunt Deum. Ergo Deus est» (Simon 2008, 171). Il filosofo obietta che non tutto quanto è comune all'opinione delle genti proviene dalla natura, ma può essere anche frutto dell'attività degli uomini. Se la nozione di Dio discendesse dalla natura essa sarebbe identica per ciascuno. Poiché invece «varios deos et monstra infirmi fingant homines» è evidente che deriva «ab institutione hominum» (Simon 2008, 172). L'idea che le religioni storiche siano il risultato di costruzioni umane è il punto di arrivo del percorso intellettuale di Francken. Gli esempi di grandi legislatori del passato che usarono la religione come strumento politico per sostenere la propria autorità presso il popolo sono elencati nella prima replica del filosofo (Simon 2008, 155). Caronda, Zaleuco, Zoroastro, Licurgo, Solone, Minosse, Numa

6 Circa i problemi di datazione dell'opera si vedano Keserü 1982; Simon 2008, 23-30; Biagioni 2014, 109-22.

7 Sulla disputa e la figura di Moro mi permetto di segnalare Biagioni 2014, 109-22.

8 «Scopus huius disputationis est, ut intelligamus tantae causam diversitatis religionum in mundo non esse aliam, nisi quod certa ratione cognosci non possit hanc vel illam esse veram religionem» Simon 2008, 153.

Pompilio, Maometto: tutti questi finsero di comunicare con le divinità, e non esiste un criterio attendibile che stabilisca la falsità delle loro parole e la veridicità di quelle dei profeti e degli apostoli delle religioni storiche. La carrellata di giudizi di alcuni filosofi antichi sull'esistenza degli dei con la quale si chiude l'opera è in gran parte desunta dall'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico, che Francken quindi a quell'epoca doveva conoscere (Biagioni 2014, 120-1). Spicca tra questi il pensiero di Evemero: «Nullum esse verum Deum, sed homines potentes relatos in numerum deorum» (Simon 2008, 180). Si tratta di argomenti che saranno in seguito particolarmente apprezzati dai libertini e, più in generale, nella tradizione del pensiero scettico del secolo Diciassettesimo. La presenza di questi temi in Francken apre alcune questioni legate a due sue importanti peculiarità: un livello di consapevolezza e una profondità relativamente precoci sul piano cronologico (praticamente contemporaneo a Montaigne, precedente a Campanella), e soprattutto la collocazione all'interno del radicalismo religioso cinquecentesco di idee afferenti alla storia dell'ateismo, solitamente attribuite a una tradizione alternativa e antagonista di pensiero materialistico (Pomponazzi, Aretino, Machiavelli).

3 La Mothe Le Vayer: la varietà senza gerarchie delle religioni storiche

Nella cultura europea del Cinquecento la diffusione delle relazioni di viaggio (come quella di Manoel da Costa) si affiancò alla riscoperta dello scetticismo pirroniano (i testi di Sesto Empirico furono pubblicati in traduzione latina nel 1562 e nel 1569),⁹ favorendo la riflessione intorno a una serie di questioni nuove, tra cui quella della varietà dei costumi umani. Il giudizio sull'argomento del *consensus gentium* si pose spesso al confine tra una posizione scettica e radicale, entro la quale possono collocarsi prima Montaigne e poi Bayle, e il razionalismo dogmatico dei vari Descartes, Malebranche, Newton, Leibniz. Questa linea di frattura attraversò gli anni della *crise de la conscience européenne* secondo la fortunata definizione di Paul Hazard, fino a inoltrarsi nell'Età dei Lumi. Ne è un esempio tra gli altri la tenacia con cui Bayle nella polemica contro i *rationaux* (Le Clerc, Benoît, e in particolare Bernard), che sostenevano la natura razionale del Cristianesimo, negò sempre la validità filosofica del *consensus gentium*, nonostante esso non fosse da loro considerato il risultato della conoscenza

9 Si tratta, rispettivamente, degli *Hypotyposeon libri*, pubblicati a Parigi da Henri Estienne, e dell'*Adversus mathematicos*, pubblicato a Parigi e Anversa da Gentian Hervet.

innata di Dio.¹⁰ Proprio esaminando l'impatto che le relazioni di viaggio ebbero sulla cultura europea nell'età moderna, Sergio Landucci (2014, 76-7) ha sottolineato come parte del razionalismo illuministico si sia affermato in reazione, non in continuità rispetto alla tradizione libertina, che combatteva il senso comune e sviluppava il tema del relativismo. Così, Voltaire ricorse all'argomento del *consensus gentium* per individuare un metro di giudizio con il quale condannare abitudini ritenute contro natura, come la prostituzione sacra presso i babilonesi, affermando: «ce qui n'est pas dans la nature n'est jamais vrai» (Voltaire 1765, 43). Assai diverso, invece, fu l'atteggiamento di François de La Mothe Le Vayer, uno degli esponenti più significativi sul piano filosofico del gruppo dei *libertins érudits*,¹¹ che utilizzò abbondanti materiali provenienti dai resoconti di viaggio nei suoi *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, pubblicati tra il 1630 e il 1633, un'opera nella quale sembra prendere corpo quella «activity of list-making» che Zachary Schiffman (1991, 4) ha individuato come una risposta all'esperienza storica del relativismo scettico nella cultura del tardo Rinascimento in Francia. Nel dialogo *De la divinité* La Mothe Le Vayer passa in rassegna una serie che pare infinita di usi, costumi, leggi e tradizioni religiose di svariate parti del mondo per dimostrare che, in virtù del metodo scettico del «nostre grand maistre Sextus» (La Mothe Le Vayer 1716, I, 354), non ne esiste una più ragionevole dell'altra. Nel *Dialogue traitant de la philosophie sceptique* egli afferma la necessità di ampliare gli orizzonti della ricerca, uscendo da una prospettiva che ponga al centro la Francia o, tutt'al più, una parte dell'Europa, per riflettere invece «sur l'estenduë immense de ce vaste univers» (La Mothe Le Vayer 1716, I, 14). Allora apparirà chiaro che:

il n'y rien de si frivole qui ne soit en quelque part tres-important; il n'y a folie, pourveu qu'elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse: il n'y a vertue, qui ne soit prise pour un vice, ni vice qui ne tienne lieu de vertu. (La Mothe Le Vayer 1716, I, 42)

Le Vayer nega la possibilità di una ragione naturale e di un criterio di verità che si fondi su di essa, così come rifiuta il senso comune, tanto da definirlo, nel suo *Opusculum ou petit traité sceptique* (1646), come la sentina di tutti i pregiudizi.¹² Il mondo nuovo che le scoperte geografiche e scientifiche hanno consegnato alla conoscenza dei moderni rende inopportuno qualunque dogmatismo e apre la strada alla sospensione del giudizio, all'epochè,

10 Sull'argomento si rimanda, per esempio, a Brogi 1998 e Israel 2006, 71.

11 L'espressione è, come è noto, quella coniata da Pintard 1943. Una riflessione sul significato attuale del termine in Cavallé 2008; McKenna, Moreau 2010.

12 Su questo argomento vedi Paganini 2008, 62-8, che a sua volta utilizza Giocanti 2001.

come unica forma plausibile di atteggiamento intellettuale. L'inadeguatezza del *consensus gentium* dinanzi all'erudizione seicentesca consapevole delle infinite sfaccettature del mondo è espressa a chiare lettere:

Que si nos anciens ont estimé cela si ridicule veu la multitude de tant et si diverses nations, comment le nommerons nous aujourd'huy que pour la découverte de nouveaux mondes, nous avons veu une si nouvelle face de la nature, et s'il faut ainsi dire, une humanité si différente de la nostre? (La Mothe Le Vayer 1716, 13)

Ma è dinanzi al problema della religione che il procedimento comparativo di Le Vayer produce i risultati apparentemente più radicali. Posti uno accanto all'altro e scorporati dal loro contesto teologico, riti, credenze, leggi e tradizioni della religione cristiana, islamica, giudaica, pagana, delle culture orientali o africane, perdono qualunque relazione gerarchica, tutte appaiono viziate da una logica molto umana, nessuna può vantare maggiore razionalità rispetto all'altra. Egli disinnescava la forza demolitrice di questa analisi lucida e disincantata con la ripetuta affermazione che il dubbio scettico è la premessa migliore per sostenere una scelta di fede, in quanto dimostra la vanità della ragione e la necessità di accettare la verità rivelata. Il suo scetticismo avrebbe avuto quindi un esito fideista, secondo la nota linea interpretativa di Richard Popkin.¹³ Ma è difficile non acconsentire con quanto scrive Gianni Paganini, cioè che

nous sommes en présence d'une véritable appréhension anthropologique du phénomène religieux en son ensemble, sans que le Christianisme occupe de fait une place privilégiée. (Paganini 2008, 82)

L'impressione è dunque che Le Vayer si muova verso una prospettiva religiosa non conformista (Magnard 1992, 250), fino a suggerire esiti radicali. Nel dialogo *De la divinité*, attraverso la voce di Orasius, egli sostiene che tutto quello che noi sappiamo della religione, altro non è che quanto

les plus habiles hommes ont conçu de plus raisonnable selon leurs discours pour la vie morale, et oeconomique, et civile, comme pour expliquer les phœnomenes des mœurs, des actions, et des pensées des pauvres mortales, afin de leur donner de certains regles de vivre. (La Mothe Le Vayer 1716, 378)

Le religioni, almeno quelle storiche, sarebbero dunque invenzione umana, secondo una linea di pensiero che dal materialismo rinascimentale

13 La tesi di Popkin 1979 è stata posta in discussione, tra gli altri, da Giocanti 1998.

(Pomponazzi, Machiavelli) passa attraverso il libertinismo erudito, per arrivare all'anonimo autore del *Theophrastus Redivivus* (per una sintetica ricostruzione vedi Gregory 1998). Pur sempre nella forma mediata del giudizio d'altri, Le Vayer esprime la convinzione che, dinanzi alla necessità di scegliere tra superstizione e ateismo, quest'ultimo sarebbe preferibile. Egli riporta infatti l'opinione di Bacone, il quale sosteneva che l'ateismo

laisse à l'homme le sens, la philosophie, la piété naturelle, les loix, la reputation, et tout ce qui peut servir de guide à la vertu: mais la superstition détruit toutes ces choses, et s'érige une tyrannie absolue dans l'entendement des hommes. (La Mothe Le Vayer 1716, 394)

Muovendosi lungo una simile linea argomentativa, Pierre Bayle susciterà scandalo alcuni decenni dopo, esponendo nei suoi *Pensées diverses* i motivi per cui «l'atheisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie (Bayle 1699, 337).

Tra le pieghe della «stratégie d'écriture»¹⁴ comparatistica e citazionista attraverso la quale Le Vayer costruisce prudentemente il proprio discorso emerge infine un'ulteriore idea: lo scetticismo, diversamente dal dogmatismo, è l'unica forma di pensiero che può garantire la tolleranza. Il preteso possesso della verità implica anche la necessità di difenderla e diffonderla. La sospensione del giudizio, invece, consente la coesistenza pacifica di opinioni diverse (Gregory 1998, 340; Paganini 2008, 80-2). A tale proposito viene fornito non solo l'esempio degli imperatori romani Gioviano e Valente, ritenuti giusti perché fecero rispettare le leggi ai popoli sottomessi «sans violenter personne en celles de la Religion» (La Mothe Le Vayer 1716, 390), ma sono ricordati anche i numerosi casi narrati nelle relazioni di viaggio, che attestano come nella maggior parte delle Indie orientali ancora oggi tutte le religioni siano ammesse indifferentemente. Così, solo per citare pochi esempi, Odoardo Barbosa scrive che a Calcutta il re «est More, ou Mahometan, et Gentil tout ensemble», e Marco Polo ci mostra come Kublai Khan osservi i culti «des- Juifs, Mahometans, Idolâtres et Chrestiens» (La Mothe Le Vayer 1716, 384-5). Difficile stabilire se l'autore intenda criticare la mancanza di ogni senso religioso in questi uomini o lodare invece la loro saggezza. Il dialogo si conclude con una lode dello scetticismo e una serie di affermazioni rassicuranti circa la distanza tra fede e intelletto, sul senso del limite umano, sull'importanza di credere anche senza capire (La Mothe Le Vayer 1716, 410-6).

14 L'espressione è usata da Moreau 2007. A tale proposito vedi Cavaillé 2011.

4 Riforma radicale e formazione del mondo moderno

Nella sua ultima opera, *l'Analysis rixae Christianae* del 1595, Francken era giunto alla conclusione che non esiste una religione razionale, semplicemente perché l'uomo non può pensare il divino. Tutto quello che entra nell'intelletto deriva dall'esperienza sensibile, e niente è più lontano dall'esperienza sensibile dei concetti formulati dalla teologia (Francken 2014, 287). Le religioni storiche sono quindi un'invenzione umana. Questo è il motivo per cui diventano veicolo di idolatria e causa di conflitti. Cristiani, Giudei e Musulmani condividono però l'idea di un Dio infinito ed eterno, che dispensa premi e pene. Tale idea sarebbe stata sufficiente

ad continendos vel amore vel metu divino mortales omnes in officio et ad unam omnium communem religionem constituendam. (Francken 2014, 291)

Solo così poteva essere garantita la pace e la tolleranza. Ma l'esistenza dell'idea non implica l'esistenza di Dio.¹⁵ Ciò che è nella mente, non necessariamente è *in res*. Giunto a un passo dall'ateismo, Francken si ferma. La debolezza del carattere e, soprattutto, le condizioni storiche rendevano molto difficile andare oltre. La sua esperienza intellettuale costituisce però un esempio importante per riflettere sul contributo del radicalismo religioso cinquecentesco all'idea della plausibilità e della dignità intellettuale dell'ateismo, nonché dell'opportunità del relativismo etico e religioso: nozioni che sono oggi comunemente accettate, anzi costituiscono principi fondamentali della civiltà moderna, ma che erano impensabili a quel tempo. Quando Francken nella *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* del 1593, utilizzando la forma ambivalente del dialogo che gli consente di affermare e di smentire attraverso le voci dei due protagonisti, sostiene che nessuna legge e nessun costume può ritenersi superiore agli altri perché

quod secundum legem vestram turpe est, non est turpe secundum aliam, nec est necesse, ut sit turpe vel falsum secundum naturam. Neque enim habetis certam rationem, qua id possitis ostendere (Simon 2008, 160)

egli non solo nega implicitamente la liceità dell'argomento del *consensus gentium*, ma sembra aprire le porte al relativismo libertino, così come lo abbiamo visto espresso nelle parole di La Mothe Le Vayer. Il dibattito sulla legge di natura nel Settecento ha radici profonde, che risalgono anche alle

15 Nell'argomento 22 il teologo utilizza la prova a priori del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta. Ma il filosofo risponde che «non idcirco id, quo nihil magis excogitari potest, est Deus, quia per illud intelligas Deum» (Simon 2008, 172).

controversie suscitate dai riformatori radicali due secoli prima. Come abbiamo detto in precedenza, si è solitamente ritenuto che tracce di pensiero ateo e deistico nel corso del Cinquecento fossero rintracciabili solo in una tradizione alternativa e antagonista a quella del dibattito teologico.¹⁶ In realtà, non solo il caso di Francken, ma anche quelli di altri personaggi in vario modo legati alla Riforma radicale (lo dimostrano i recenti studi di Addante sul radicalismo valdesiano e sui deisti di Lione, e quelli di Lavenia sui processi inquisitoriali a Niccolò Amerighi e Flaminio Fabrizi) (Addante 2010, 2014; Lavenia 2010), lasciano intendere come questo tipo di riflessione fosse presente anche all'interno dello scontro religioso, nelle frange più estreme del radicalismo. Recentemente Sarah Mortimer e John Robertson (2012) hanno criticato la tendenza degli storici del pensiero politico a ritenere che forme di ateismo e laicismo nella prima età moderna si siano manifestate necessariamente in conflitto con il pensiero religioso, convinti che questa prospettiva produca effetti deformanti. Essi sostengono invece l'idea di una relazione molto più complessa tra Illuminismo e pensiero della Riforma, ispirandosi apertamente alla posizione di John Pocock (1999, 5), il quale sosteneva che l'Illuminismo era un prodotto del dibattito religioso, non solo una reazione ad esso. Del resto, anche uno dei massimi storici della Riforma, Roland H. Bainton, riferendosi all'attività di quelli che lui chiamava «the free spirits» (in parte corrispondenti agli eretici cantimoriani) scriveva che:

The Age of the Enlightenment raised few monuments to forgotten precursors but stood none the less in their debt. (Bainton 1963, 140)

La Riforma non fu soltanto l'evento che dette origine a nuove chiese, né la storia religiosa dell'Europa moderna può essere ridotta alla storia della sua confessionalizzazione. La Riforma fu innanzi tutto uno straordinario laboratorio di idee che, almeno fino a quando non vennero fissate in dogmi, appartennero alla storia del pensiero e per questo possono essere studiate nelle loro dinamiche come tutte le altre idee. Anche quelle che non furono accolte dalle chiese istituzionali o dai movimenti organizzati dettero voce comunque a esigenze reali e condivise, contribuirono al dibattito, incisero sul corso degli eventi. Solo in una logica di contrapposizione tra eterodossia ed ortodossia, categorie che però non hanno piena giustificazione scientifica,¹⁷ il pensiero dei dissidenti risulterebbe privo di interesse, oppure, come spesso accade, verrebbe confinato nello spazio di una storia ereticale minore. In questo quadro più ampio, invece, la Riforma radicale

¹⁶ Per esempio Gregory 1998, indirettamente anche Israel 2002, 14-22.

¹⁷ L'argomento della non plausibilità scientifica del termine 'eretici' è affrontato da Pesce 2014.

può assumere i tratti di un fenomeno decisivo nel processo che ha portato alla rivoluzione intellettuale del secolo diciottesimo, quella «revolution of the mind», come l'ha chiamata Jonathan Israel (Israel 2010), che rappresenta una tappa fondamentale per la formazione del mondo moderno.¹⁸

Bibliografia

- Addante, Luca (2010). *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*. Roma; Bari: Laterza.
- Addante, Luca (2014). *Valentino Gentile e il dissenso religioso nel Cinquecento. Dalla Riforma italiana al radicalismo europeo*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Bainton, Roland Herbert (1963). *The Reformation of the Sixteenth Century*. 9th ed. Boston: The Beacon Press.
- Bayle, Pierre (1699). *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne a l'occasion de la comete qui parut au mois de Decembre 1680*. 3a ed. Rotterdam: Reinier Leers.
- Biagioni, Mario (2014). «Christian Francken e la crisi intellettuale della Riforma». Francken 2014, 3-150.
- Biagioni, Mario (2015). «Un'idea larga della Riforma radicale. Alcune considerazioni storiografiche». Felici, Lucia (a cura di), *Ripensare la Riforma protestante. Nuove prospettive degli studi italiani*. Torino: Claudiana, 185-98.
- Biagioni, Mario (2016). *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe. A Lasting Heritage*. Leiden; Boston: Brill.
- Brogi, Stefano (1998). *Teologia senza verità: Bayle contro i 'rationaux'*. Milano: Angeli.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2008). «Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti». *Rivista Storica Italiana*, 2, 604-55.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2011). «Le 'libertinage érudit': fertilité et limites d'une catégorie historiographique» [online]. *Les Dossier du Grihl. Les dossier de Jean-Pierre Cavaillé. Libertinage, athéisme, irrégion*. URL <http://dossiersgrihl.revues.org/4827> (2017-01-10).
- Charke, William (1581). *An answere to a seditious pamphlet lately cast abroade by a Iesuite, conteyning IX articles heere inserted and set downe at large, with a discoverie of that blasphemous sect*. London: Baker.
- Francken, Christian (2014). *Opere a stampa*. A cura di M. Biagioni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

18 Ho affrontato questo tema in Biagioni 2015 e Biagioni 2016.

- Giocanti, Sylvia (1998). «Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme?». *Revue de synthèse*, 119(2-3), 193-210.
- Giocanti, Sylvia (2001). *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*. Paris: Champion.
- Gregory, Tullio (1998). «'Libertinisme érudit' in Seventeenth-century France and Italy: the Critique of Ethics and Religion». *British Journal for the History of Philosophy*, 6, 323-49.
- Israel, Jonathan (2002). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Keserü, Bálint (1982). «Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk 'Disputatio de incertitudine religionis Christianae'». Dán, Róbert; Pirnát, Antal (eds.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 73-84.
- La Mothe Le Vayer, François de (1716). *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*. Francfort: Jean Savius.
- Landucci, Sergio (2014). *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi.
- Lavenia, Vincenzo (2010). «L'arca e gli astri. Esoterismo e miscredenza davanti all'Inquisizione (1587-91)». Cazzaniga, Gian Mario (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 25. L'esoterismo*. Torino: Einaudi, 289-321.
- Magnard, Pierre (1992). *Le Dieu des philosophes*. Paris: Mame-Éditions Universitaires.
- McKenna, Antony; Moreau, Pierre-François (éds.) (2010). *Le libertinage est-il une catégorie philosophique?* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Moreau, Isabelle (2007). «Guérir du sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*. Paris: Champion.
- Mortimer, Sarah; Robertson, John (eds.) (2012). *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*. Leiden: Brill.
- Paganini, Gianni (2008). *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne - Le Vayer - Campanella - Hobbes - Descartes - Bayle*. Paris: Vrin.
- Pesce, Mauro (2014). «La relazione tra il concetto di eresia e la storia del Cristianesimo». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 1, 151-68.
- Pintard, René (1943). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris: Boivin.
- Pocock, John Greville Agard (1999). *Barbarism and Religion. The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge: University Press.

- Popkin, Richard H. (1979). *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.
- Prosperi, Adriano (2016). *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi.
- Pucci, Francesco (1592). *De Christi servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus, quatenus homines sunt Assertio Catholica*. Goudae: Zassen.
- Roche, Clarissa (2013). «Usages et mises en scène de l'amitié entre Paul Florenius et Christian Francken dans les polémiques religieuses à Vienne (1578-1590)» [online]. Haan, Bertrand (Hrsg.), *Freundschaft. Eine politisch-soziale Beziehung in Deutschland im Frankreich, 12-19 Jahrhundert*, discussion 8. URL <http://www.perspectivia.net/publikationen> (2017-01-10).
- Schiffman, Zachary Sayre (1991). *On the Threshold of Modernity. Relativism in the French Renaissance*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.
- Simon, József (2008). *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation in Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sozzini, Fausto [1656] (2004). *Opera omnia*. 2 voll. Irenopoli [Amsterdam]: [Philalethes]. Repr. a cura di E. Scribano. Siena: Giuseppe Giaccheri.
- Szczucki, Lech (1977). «Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Francken». Wrzecionko, Paul (Hrsg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 157-243.
- Voltaire (1765). *La philosophie de l'histoire*. Amsterdam: Changuion.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Filosofia e teologia nel *De Deo* di Crell

Roberto Torzini

(Università degli Studi di Firenze, Italia)

Abstract Johann Crell (1590-1633), a preminent figure in the history of Socinianism, contributed to a revised edition of the Racovian Catechism (1665). He is also the author of more or less accomplished, but nevertheless remarkable commentaries, on New Testament's books. Among his theological works, *De Deo et eius attributis* (first published in 1630, and in 1668, in the *Bibliotheca Fratrum Polonorum*) is the most original and relevant. A trait of this writing worthy of being emphasized is Crell's strong (and surprising in a Socinian) philosophical commitment, explicitly carried out in the first part of the book, concerning the existence of God. His argument shows a critical approach to the point of view of Aristotle and of Andrea Cesalpino about God and his relation to the world. The teleological approach, suggested by Crell, is in contrast with the Peripatetic one, although it retains a close relationship with the explanation of deliberative processes unfolded in the Nicomachean Ethics.

Sommario 1 Introduzione. – 2 La genesi del *De Deo*. – 3 Argomenti filosofici per l'esistenza di Dio. – 4 Finalità e aristotelismo. – 5 Dio e l'ordine dei suoi attributi. – 6 Decreti e affetti. – 7 Osservazione conclusiva.

Keywords Socinianism. Rational theology. Aristotelianism. Teleology.

1 Introduzione

Il titolo non fa riferimento a una questione esplicitamente affrontata da Crell nel *De Deo et eius attributis* (Crell 1630).¹ In questa, che è la sua opera teorica più ambiziosa, il rapporto tra filosofia e teologia non viene discusso come tale.

Che, d'altra parte, una dimensione propriamente filosofica sia riconoscibile, insieme o accanto alla dimensione teologica, e che, sia pur funzionale a questa, non ne venga senz'altro assorbita, al lettore vien fatto di notare quasi subito. Dire questo non implica dimenticare un altro aspetto, che è sicuramente il più vistoso, e alla lunga preponderante: la compresenza di un forte impegno teologico e di un altrettanto forte impegno esegetico. Riconoscere la presenza e la funzione di qualcosa come un 'momento'

1 Una seconda edizione uscì ad Amsterdam nel 1642 (Crell 1642).

filosofico è però essenziale per chiarire la prospettiva peculiare e il modo di procedere di questo scritto.

L'impegno teologico, ovviamente, si estende a tutti gli attributi divini presi in considerazione, cioè al tema principale. Ma anche su questioni notoriamente caratterizzanti per i Sociniani, qui invece, se non lasciate fuori campo, non poste in primo piano, Crell non rinuncia a intervenire. È il caso della figura di Cristo, e in particolare della cosiddetta 'satisfactio Christi'. La discussione avuta in proposito, anni prima, con Grozio (De Groot 1617, Crell 1623) costituiva un precedente significativo (Blom 2005, Mortimer 2012). Del resto, che il sacrificio di Cristo non abbia un valore espiatorio è tesi troppo rilevante per essere tralasciata in un discorso su Dio di tale portata. Il tema rimane tuttavia secondario. La stessa questione trinitaria non assume il peso rilevante che forse ci si aspetterebbe. Tant'è vero che Crell sentì il bisogno di affrontarla a parte in uno scritto uscito di lì a poco, il *De uno Deo Patre* (Crell 1631), successivamente riedito, postumo ormai, in un volume in cui esso viene associato al *De Deo et eius attributis*.²

L'impegno esegetico è stato per anni quello dominante: profuso nell'attività di insegnante, venne poi reso pubblico anche editorialmente, sotto forma di commentari, più tardi raccolti in un volume della Bibliotheca Fratrum Polonorum. Per quanto non completati, e non rifiniti dall'autore, questi commentari ebbero estimatori anche fuori dalla cerchia sociniana: ne fa fede Grozio, in una lettera a Martinus Ruarius (Martin Ruar). Mostrò poi di apprezzarli non poco uno dei maggiori, e severi, critici testamentari del Seicento, Richard Simon. Nella sua *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (Simon 1693), egli dichiara di preferirne il *metodo* a quello degli altri Unitari, Fausto Sozzini compreso (l'unico, del resto, secondo lui, che con Crell regga il paragone): Crell si attiene infatti al senso letterale del testo, senza troppe digressioni; sa trarre profitto da altri commentatori in maniera non pedissequa: quando attinge da loro, lo fa con 'discernimento' (Simon 1693, 847); e contorna le sue osservazioni 'grammaticali' con acuti 'raisonnements'. Sebbene non sia propriamente un filologo nel senso di una critica delle diverse lezioni di un testo, egli è tutt'insieme «Grammairien, Philosophe et Theologien» (Simon 1693, 846), e quindi il lettore dovrà al tempo stesso seguirne i 'raisonnements' ed essere a sua volta 'bon Grammairien' (Simon 1693, 851) (noi diremmo buon lessicologo, o simili: in grado insomma di spiegare il significato di parole e locuzioni).³

2 Nella seconda edizione del *De vera religione* (Crell 1642), di seguito a *De Deo et eius attributis* si legge: «et nunc demum adiuncti eiusdem De uno Deo Patre libri duo [...] ita ut unum cum illis opus constituent». Dove 'illis' ha ovviamente un'estensione diversa da quella che ha nella prima edizione (Crell 1630).

3 L'accezione per noi insolita di 'grammaire' si ritrova spesso nell'*Histoire* di Simon, ed è corrente nel Seicento.

Osservazioni che, con i dovuti aggiustamenti (la filosofia, qui, è qualcosa di più sostanzioso), trovano conferma nel *De Deo*, dove il talento analitico-esegetico di Crell si manifesta, da un certo punto in avanti, ripetutamente, anche con tours de force di sorprendente tenuta di fronte a passi teologicamente sensibili; e si riscontra la capacità di assimilare i contributi più vari, dal gesuita spagnolo Maldonado (stimatissimo da Simon) come da Filippo Melantone o, per altro verso, da Giansenio. Aggiungerei soltanto una vigile attenzione stilistico-retorica.

Resta il fatto che da un certo momento Crell per il *De Deo* interrompe, o dovette interrompere, il lavoro dedicato ai Commentari. Nell'*Epistola liminaris* premessa a un'edizione parziale di questi, poi ripresa nel primo volume delle *Opere esegetiche* raccolte nella *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Johannes Stoinius (Johann Stoinski o Jan Stojenski), impiega in proposito un'espressione come: ne fu distratto a forza.⁴ Lo stesso Stoinius che pure del loro autore parla, sempre lì, come di un «tam sublimis theologus et philosophus, ut scripta ipsius abunde testantur» (Stoinski 1636, 6v, 8v).

2 La genesi del *De Deo*

Nell'edizione del 1630, la sola uscita vivente l'autore (Crell morì tre anni dopo), il libro intitolato *De Deo et eius attributis* figura, nel frontespizio, di seguito ai cinque libri del *De vera religione* di Johannes Völkel (collaboratore - amanuense - e amico di Fausto Sozzini: è uno degli autori del *Catechismo* di Racovia). Di seguito, non però come qualcosa di aggiunto, bensì a quelli premesso, in modo tale da formare un'unica opera.

Un'opera in 6 libri, dunque. Li troviamo enumerati, dopo la breve prae-fatio di Crell al lettore, sotto l'indice unitario «De vera religione». Il primo libro è appunto il *De Deo*, che nell'edizione originale del 1630 copre 352 pagine. I libri dal secondo al sesto costituiscono il *De vera religione* strettamente inteso, che si estende poco oltre le 700 pagine (715), più o meno il doppio. Da notare che, già nell'Indice, e poi nel testo, la numerazione delle pagine è, per i rispettivi contributi, indipendente: essa ricomincia da capo col secondo libro (e di questo si tiene conto negli Elenchi, cioè nelle liste finali - quella dei passi scritturali; quella delle cose notevoli - e nell'Errata corrige). In compenso, il legame tra primo e secondo libro, tematicamente, è voluto ed esplicito. Esso (guardando poi al testo) s'inquadra precisamente nei termini della coppia concettuale indicata dallo stesso Crell come esaustiva rispetto a Dio: Attributi/Opere. Gli attributi divini («tutto ciò che

⁴ «Necessitas ipsi quaedam imposita fuit, et ita plus temporis quam putabat illi a Commentariis detractum» si legge nell'*Epistola liminaris*, datata 16 maggio 1636 (Crell 1636). Nel primo tomo degli *Opera omnia* (Crell 1665) si avverte, nel titolo relativo all'*Epistola*, che questa è stata, per l'occasione, molto lievemente modificata.

inerisce a Dio, per natura o per volontà») sono stati illustrati da Crell; delle opere, delle «azioni provenienti da Dio e che Dio compie extra se» (Crell 1668, 3a), già ne siamo avvertiti, è Völkel che, a questo punto, si occupa *direttamente*. Più specificamente, l'ultimo capitolo del *De Deo* tratta dei *decreta* divini; il primo libro del *De vera religione* di Völkel tratta degli *opera*, a cominciare dalla creazione; questo è il passaggio tematico più diretto, già visibile dall'Indice. Dal punto di vista pratico (e Dio è un agente pratico), dalle decisioni (aristotelicamente) si passa infatti alle azioni.

Viene così suggerita una certa distribuzione dei compiti. Una distribuzione, peraltro, stabilita non preventivamente, bensì intervenuta successivamente alla stesura del *De vera religione*, che una integrazione del genere non prevedeva. Del resto, il testo di Völkel, così come lo leggiamo, comincia sì dalle opere, ma naturalmente (visto il titolo) si spinge assai oltre. E tocca pure, a modo suo, punti teologicamente rilevanti, alcuni ripresi e sviluppati poi da Crell, altri da lui sfiorati soltanto (in entrambi i casi i rinvii alle pagine di Völkel sono numerosi). Dobbiamo perciò evitare sbagli di prospettiva, in senso sia cronologico sia strutturale.

Circa l'esigenza di integrare un lavoro che era in sé completo fornisce un punto di partenza l'indirizzo di Crell al lettore, che in effetti funge da prefazione (la sola: una prefazione di Völkel non c'è) all'opera tutta quanta. A Völkel si riconosce il merito di aver intrapreso e portato sostanzialmente a compimento una esposizione finalmente complessiva, ma al tempo stesso distesa e non succintamente compendiosa, della dottrina sociniana, un lavoro di cui si sentiva il bisogno, nella pur già bene avviata attività di illuminazione verso i cristiani, sia quelli più rozzi sia quelli più colti (*rudiores/eruditiores*). Un giudizio, sull'importanza di quest'opera, che troviamo ripetuto da altri, fino a tempi recenti. La morte ha impedito a Völkel di dare l'ultima mano. D'altra parte, essersi assunto il compito di soffermarsi soprattutto sulle differenze di dottrina e di pratica religiosa rispetto agli altri cristiani, lo ha portato a trattare non più che brevemente degli attributi divini (*brevius*), un terreno sul quale meno forti sarebbero i dissensi dottrinali tra cristiani. Da qui l'esigenza avvertita dai lettori incaricati di esaminare l'opera loro consegnata da Völkel, e che la giudicarono pubblicabile, di farla però precedere da una esposizione più diffusa (*fusiorem explicationem*) degli attributi divini. Non si doveva dare l'impressione che una parte così importante (*praecipua*) della teologia fosse da loro trascurata. L'incombenza viene affidata ufficialmente a Crell («auctoritate ecclesiae accedente»). I libri di Völkel, già pronti per la stampa quando il lavoro di Crell era appena iniziato, si decise intanto di pubblicarli, per guadagnare (o risparmiare) tempo. Così si spiega la doppia numerazione delle pagine.⁵

5 Al riguardo, Crell 1630 e 1642 hanno alcune righe saltate poi o non riprodotte nel testo della *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, cioè nel tomo quarto degli *Opera* (Crell 1668), com-

In realtà, la vicenda è più complicata, e insolitamente lunga.⁶ Nel 1612 (quasi vent'anni prima) il libro era già terminato, e fu preso in esame. Il Sinodo di Racovia invitò più volte Völkel a correggerlo. Morto Völkel (nel 1618), ci si rivolse ad altri, via via, finché l'incarico fu affidato, nel 1624, a Crell. Si trattava, questa l'indicazione esplicita (nel 1625), di rivedere il tutto, e in particolare di 'refingere' il primo libro (Bock 1776, 999).

Da parte di alcuni, ricorda poi Crell, si prospettò una soluzione interventista sul testo di Völkel: stralciarne pezzi dal quinto libro per inserirli qua e là in luoghi appropriati. Quinto, intenderei, non secondo la numerazione originaria (l'ultimo, quindi), bensì secondo la numerazione definitiva, quella congiunta cioè: sotto il titolo «De adiumentis ad perseverantiam in fide ac pietate necessariis» si incontra in effetti una congerie di temi disparati: la costanza; gli ostacoli frapposti da carne, mondo, diavolo; la trinità; il libero arbitrio; l'idolatria, ecc. Soluzione scartata poi per rispetto di Völkel, per mantenere l'ordine dato dall'autore, visto che un puro e semplice trasferimento-inserimento meccanico non sarebbe stato effettuabile. Era, quella scartata, una proposta alternativa o soltanto integrativa rispetto al lavoro di Crell? Non saprei rispondere con sicurezza, anche se, dal contesto, propenderei per la seconda. In ogni caso, si può arguire, letti i due testi, si sarebbe avuto un risultato pasticciato; non una tenuta espositiva soddisfacente, men che mai quella coesione articolata, sistematica che il testo di Crell, da parte sua, persegue.

3 Argomenti filosofici per l'esistenza di Dio

Dunque, il trattato di Crell ha una collocazione iniziale e una funzione non tanto introduttiva quanto fondativa. Il testo ha un andamento espositivo semplice e ben organizzato. E questo corrisponde a un disegno sistematico che l'autore ha cura via via di esplicitare. 'Ordine' è parola chiave nel suo linguaggio, anche sotto questo aspetto.

Vi si distinguono facilmente tre parti: i capitoli dal secondo al sesto (tra un quinto e un sesto dell'intero libro) presentano argomenti che dimostrano l'esistenza di Dio, i capitoli dal settimo al quattordicesimo passano in rassegna i *nomina Dei*, cioè le espressioni ebraiche o greche più usate nelle Sacre Scritture; i capitoli dal sedicesimo al trentaduesimo (appena più della metà, quindi, ma coprono i due terzi delle pagine) trattano degli attributi divini, disposti secondo un certo ordine.

prendente gli scritti 'didattici e polemici' (nessuno dei due aggettivi sembra calzante, nel nostro caso).

6 Cf. gli articoli dedicati a *Volkelius* in Bock 1776, 992-1003; e in Wallace 1850, 128-34.

L'esistenza è il primo degli attributi, e la sua trattazione non solo viene prima del resto, ma fa parte a sé. In un senso che conviene precisare. Già a prima vista, alcuni tratti differenziano nettamente i capitoli relativi dagli altri. La quasi completa assenza di rinvii e annotazioni scritturali. Nessun dibattito teologico, nessun interlocutore teologico. E non interviene ancora quella che sarà una costante espositiva nei capitoli riguardanti gli altri attributi: illustrare, di volta in volta, a fine capitolo l'“usus doctrinae”, cioè l'utilità o l'importanza che quel determinato attributo di cui si è dato conto ha per il credente.

Il perché si capisce: il discorso si mantiene tutto dentro coordinate filosofiche, o filosofico-scientifiche. Programmaticamente, fin dal primo capitolo, intitolato «Aditus ad tractationem Dei»: ci si rivolgerà anche a chi non accetti di riconoscere l'autorità dei testi sacri. Mentre il lettore che volesse ricorrere a questi è rinviato a un capitolo del quinto libro, quindi di Völkel. Il suggerimento rischia di essere fuorviante; proprio per questo risulta istruttivo. Giacché Völkel, lì, non si occupa dell'esistenza di Dio, sia pur adducendo a sostegno di questa luoghi scritturali e basta. In questione, lì, è invece l'autorità del Nuovo Testamento, che va giustificata per ciò che riguarda, prima di tutto, la figura di Gesù Cristo. E, solo in seconda battuta, a mo' di rincalzo, si difende anche l'autorità dell'Antico Testamento. Insomma, questa non pare proprio una trattazione complementare a quella praticata da Crell. Non rappresenta una via scritturale a Dio parallela alla via filosofica. Perciò dal confronto risulta ancora meglio che Crell non ha di mira, per questa parte, una messa a punto dottrinale ad uso interno della comunità sociniana, o rakoviana, o anche generalmente cristiana. Sorprende la sicurezza con cui un sociniano intraprende un cammino così discosto da quello originario.

In un libro che Crell ha presente e cita, il *Tractatus theologicus de Deo* (Vorst 1610), Conradus Vorstius, lo sfortunato successore designato di Arminio a Leida, ai sociniani spesso, già in vita, associato, aveva pure introdotto subito, a proposito dell'esistenza di Dio, alcuni argomenti atti a persuadere gli atei, desunti perciò dalla stessa *rerum natura*. L'assunto almeno in parte converge con quello di Crell. La trattazione è di gran lunga più breve: poche paginette (Vorst 1610, 1-9). E la distingue nettamente la molteplicità degli argomenti portati da Vorstius, dieci in tutto: dalla osservazione del movimento, per cui dalla serie mosso-movente si dovrà metter capo a un motore immobile, fino al consenso universale. Inoltre per ogni argomento, svolto ciascuno in una decina di righe, si inseriscono in fondo solamente (pochi) rinvii scritturali. Un gioco delle parti intenzionale. Fa eccezione, e non stupisce, l'ultimo argomento – il consenso

universale – per il quale si rimanda a Cicerone, e basta.⁷ In Crell rimandi scritturali occasionalmente non mancano; ma sono assai scarsi (quattro o cinque in tutto), e restano sussidiari. In vece di una *disputatio*, di una serie di argomenti perentoriamente asseverati, al lettore si propone uno sviluppo argomentativo articolato, unitario. Secondo una certa pogrisione: 1. La natura nel suo insieme (capitolo secondo); il mondo naturale caratterizzandosi come un *opificium* (capitolo terzo) che ha un artefice (capitolo quarto); 2. Le cose proprie dell'uomo (capitolo quinto); 3. Cose, ed eventi, *praeter naturam* (capitolo sesto).

Il senso della mossa iniziale – solo filosofia – è confermato in apertura del capitolo successivo (il secondo), in cui si comincia a stabilire l'attributo dell'esistenza: «Deum esse ex universa rerum natura demonstratur», recita il titolo. Ma subito si avverte: per i nostri scopi, tuttavia, è sufficiente considerare 'questo' mondo, e le cose in esso esistenti, in modo da convincere i negatori di Dio, che nient'altro per solito ammettono all'infuori di questo. Si tratta allora di dimostrare, innanzi tutto, che, almeno esso, è regolato dalla volontà di un qualche reggitore supremo. Dalla definizione di Dio avanzata per prima: «Dei vero nomen [...] insignite denotat supremum omnium rerum dominum» (Crell 1668, 3a), si è intanto passati a un'endiadi ricorrente: *dominus ac rector*, quando non al solo *rector*.

4 Finalità e aristotelismo

Lo spunto di partenza adottato da Crell ha chiare risonanze aristoteliche: tutte le cose naturali agiscono per un fine (*finis gratia*). La natura infatti non fa niente invano, secondo un'asserzione divenuta addirittura proverbiale. Filosoficamente, ricorda Crell, è stato Aristotele a darne ragione nel secondo libro della Fisica e altrove, prendendo le mosse (paradigmaticamente), da ciò che è palese negli animali, mossi dall'appetitus. Quel che vale per loro vale per tutto ciò che è naturale; naturale, in un'accezione del termine (di nuovo, Aristotele insegna), essendo appunto ciò che accade in maniera simile in tutte le cose. A interrompere il possibile sviluppo di questo tema in un senso pienamente aristotelico interviene però una considerazione diversa. Verso il fine per il quale agiscono, le diverse cose non sono certo indirizzate da una deliberazione propria (*suo consilio*). Non il sole o le piante, che agiscono per un fine, eppure non lo fanno. E di certo non sono maiali ed asini a decidere della struttura del proprio corpo o dei processi che avvengono al suo interno. Ma nemmeno gli uomini, di deliberare pur capaci. Insomma, non è la stessa natura a farlo, se per na-

⁷ Il *Tractatus* è una riedizione molto accresciuta, per le Annotationes aggiunte, delle *Disputationes decem de natura et attributis Dei*, del 1602.

tura s'intende queste diverse nature 'particolari' o singole, la cosiddetta natura 'universale' non essendo altro che il collegamento operato tra di esse nel pensiero. Quindi a indirizzarle sarà il consilium di qualcun altro. Nel mentre confermano i precedenti esempi negativi, altri esempi suggeriscono però la via di una risposta: la freccia che si muove verso il bersaglio e la nave verso il porto non sanno dove vanno, non conoscono il bersaglio o la meta e non li desiderano; semplicemente, sono eterodirette, come l'orologio nel suo movimento, o come il cavallo che porti il padrone dove questi desidera. La nozione di fine dunque si applica, ma in questo modo.

In realtà, quell'assunzione di base è stata introdotta come la premessa di un 'se, allora'. Se tutte le cose naturali agiscono per un fine, allora saranno governate dal 'consilium' di qualcuno. Crell dice: 'di un qualche reggitore', 'reggere' significando appunto «sustentare et dirigere consilio suo in suos quemque fines». Altrimenti, si rifiutasse la conclusione, avremmo una natura caotica, senza ordine e senza *utilitas*, assurda come, d'altra parte, lo sarebbe un'ars che, anziché agire – com'essa fa – per un fine, imitando la natura, procedesse a caso, alla mercé della fortuna. A meno di non voler sostenere, sia per l'arte sia per la natura, che tirando alla cieca si riesca comunque a colpire sempre il bersaglio (Crell 1668, 4-5a).

Nonostante i riferimenti espliciti ad Aristotele e al caso paradigmatico degli animali, e quelli impliciti al parallelismo arte-natura già da lui tracciato, la finalità su cui punta Crell non è dunque una finalità interna, bensì quella che kantianamente chiameremmo finalità esterna. Al che si accompagna una sottolineatura particolare del nesso finalità-utilità. Detto rozzamente, ma non impropriamente, si tratta di capire a cosa serve il sole, a cosa serve la luna, a cosa servono i 'due' poli, a cosa serve l'equatore, e via dicendo. Meno rozzamente: quale funzione o quali funzioni (*utilitas-utilitates*) ha, per esempio, il sole in un certo sistema. Così procede la descrizione articolata del mondo fisico – dai corpi semplici su su fino ai corpi animati – intrapresa nel capitolo successivo (il terzo).⁸ Il mondo fisico si presenta allora come una sorta di opificium. Un opificium, una fabbrica, di cui il signore-reggitore supremo, Dio – lo si afferma subito, lo si argomenterà poi (nel capitolo quarto) – è l'artefice. Lo spostamento impresso al finalismo aristotelico permette a Crell di affermare che le cose non solo agiscono per un fine, ma esistono per un fine. Che esistano per un fine, che siano quindi dotate di una certa natura, è infatti condizione necessaria perché possano agire per un fine, in quel senso lì. Sotto questo aspetto, il Dio reggitore, depositario del fine (lo conosce, lo desidera), è pure, delle cose, causa efficiente. Da qui al Dio artefice il passo è breve. Ad ogni passo il dissenso con gli Aristotelici si approfondisce esplicitamente.

8 Si tratta di mostrare che «omnium rerum naturam ita esse comparatam, ut ad utilitatem aliquam tendat» (Crell 1668, 5b), si capirà così che tutte le cose esistono per un fine («finis gratia»).

Lungo queste linee – mi limito ad accennare – da un lato si mette capo a una visione non necessariamente geocentrica (nessuna pregiudiziale, al riguardo), ma sicuramente antropocentrica: ogni cosa è utile all'uomo, compresa – checché si dica – la sua stessa costituzione fisica, a confronto con quella degli animali bruti. Degli uomini si può addirittura dire che siano per qualche aspetto superiori agli stessi angeli: almeno, nel rapporto con Dio, in quanto esso si articola intorno alla figura e al ruolo del Cristo (ovvio, in questo caso, il risvolto teologico). Della forte curvatura antropocentrica qualche traccia si può rinvenire fin dalla iniziale definizione di Dio signore supremo; accompagnata poco dopo da osservazioni del tipo: potrebbe anche bastarci dimostrare che vi è un qualche signore che governa il genere umano.⁹ Sarebbe sufficiente, cioè, per la religione: a un ente siffatto dovremmo *cultum et obsequium*; e in questo appunto la religione consiste (Crell 1668, 3b). Nell'endiadi *dominus ac rector* il primo termine sembra riguardare questo aspetto, principalmente; il secondo termine, piuttosto la questione finalità-ordine.

Dall'altro, si mette capo, nel capitolo quarto, a una raffigurazione di Dio come artefice che, non per necessità di natura ma per sua libera scelta, deliberatamente, crea o produce il mondo, nel senso però che dà forma alla materia, le procura – inventa – una varietà di forme¹⁰ (varietà che, a sua volta, solo così si spiega: Crell 1668, 13), garantendo finalità e ordine. Questa raffigurazione entra allora direttamente in urto con la concezione che di Dio Crell trova esemplata in Aristotele stesso e in un suo interprete recente, Andrea Cesalpino, i quali riducono Dio a intelligenza meramente speculativa e non attiva. Ed entra altrettanto in urto con la loro concezione del rapporto Dio-mondo, come un rapporto in cui un mondo a Dio coeterno nulla ha che vedere con la sua (di Dio) volontà.

Dal momento in cui si tratta del Dio *opifex*, lo scritto prende la forma di una complessa, puntuta discussione filosofica, interna all'aristotelismo; una sorta di scardinamento dall'interno, operato con materiali 'scientifici', strumenti concettuali, principi filosofici di provenienza aristotelica, dei quali Crell apertamente si avvale, all'occorrenza ritorcendoli contro. Per la sua descrizione del mondo, tutta a riprova che la natura non fa niente invano, Crell ha fatto di nuovo riferimento ad Aristotele. Al *De generatione animalium*, ai *Metereologica*. E ha cominciato a citare (Crell 1668, 6b) una singolare figura di scienziato (importante botanico, ma non solo) e filosofo,

9 Una restrizione ulteriore rispetto a una restrizione suggerita appena prima: è sufficiente dimostrare che vi è un supremo dominus ac rector sia degli uomini sia delle cose che in qualche modo li riguardano.

10 Crell ha già avvertito di non voler entrare nella *controversia de materia prima* (Crell 1668, 5b) (un dibattito ben vivo nella sua stessa università: vedi Felwinger 1644; Mährle 2000, 385). Del resto, soggiunge, la stessa Scrittura non fa consistere la creazione del mondo nella produzione della materia, ma nella sua formazione.

Andrea Cesalpino, per le osservazioni sulle condizioni che rendono vivibile e fertile (non inutile, quindi) la zona tropicale espresse nelle *Quaestiones peripateticae* (Cesalpino 1593). Nella discussione che ora prende spazio (capitolo quarto del *De Deo*) sul rapporto Dio-mondo, i riferimenti ad Aristotele si allargano alla *Metafisica*, al *De generatione et corruptione*, infine all'*Etica nicomachea*. Ultimo ma non minore, questo, se il rimando al terzo libro, dove i requisiti che rendono un'azione valutabile moralmente sono spiegati nei termini di una certa qual nozione di libertà, viene utilizzato per operare un collegamento tra libero arbitrio umano e libero arbitrio divino (Crell 1668, 16a); un punto non secondario nella polemica contro la tesi della eternità-necessità del mondo. I riferimenti a Cesalpino, ora numerosi, si fanno più impegnativi, e sono quasi tutti fortemente critici (Crell 1668, 11a, 12a, 13b, 22a).¹¹ Un solo esempio. L'acutissimo Cesalpino (il qualificativo non suona affatto ironico) ha ammesso la possibilità di una generazione spontanea, almeno in certe zone, per effetto del calore solare. Crell commenta: è un tentativo di parare una difficoltà teorica della quale costui, se non altro, si è avveduto. Quella peraltro che incontra ogni aristotelico, e Aristotele per primo; cioè ogni sostenitore della eternità del mondo, e in particolare, qui, di uomini e animali. Con il che, però, si cade proprio in quel progresso all'infinito nella serie delle cause che costoro rifiutano (Crell 1668, 11a). Quanto all'ipotesi in questione, di una generazione spontanea non si ha notizia, né mai si è avuta, è l'obiezione facile che Crell ha buon gioco nel sollevare.¹² Ma così la sua critica alla tesi dell'eternità riesce più tagliente.¹³

A proposito di Cesalpino, la *Vita* di Crell premessa alle sue Opere (più tardi, anche a una riedizione delle sue Etiche)¹⁴ fornisce un'informazione pregnante: voltosi dagli studi linguistici a studi filosofici, Crell assunse come guide Aristotele e i suoi interpreti. Interpreti non qualsiasi, precisa l'autore, bensì superiori, e di molto, ai deliranti Scolastici: a parte gli antichi, alcuni italiani; e fra questi soprattutto Cesalpino, che, sia pure arditamente, ha, a detta di taluno, compreso Aristotele meglio dello stesso Aristotele: «potissimum qui Aristotelem Aristotele melius, quanquam audacter, intelligere a nonnemine dictus est, Caesalpinus» (Pastorius 1665, 1v). Un giudizio a cui – tolto il riferimento a Crell – sembra fare eco, alla

11 Sul finalismo di Crell e la polemica con Cesalpino, vedi il capitolo VII in Landucci 2005. Di Cesalpino filosofo si occupa estesamente H. Ritter (Ritter 1850, 653-701).

12 Su questo punto, Bayle concederà di più a Cesalpino (Bayle 1740).

13 Delle *Quaestiones*, Crell ha sicuramente presente la seconda edizione (Cesalpino 1593), e non (o non soltanto) la prima (Cesalpino 1571). Inoltre fa un paio di rimandi alla *Daemonum peripatetica investigatio* (Cesalpino 1580, 1593): approvativo il secondo, per l'ammissione di 'daemones', appunto.

14 Negli *Opera exegetica* (Crell 1665) la Vita compare dopo l'*Epistola liminaris* di Stoinius. Attribuita a Joachim Pastorius, la si ritrova in Pastorius 1681.

fine del secolo, Bayle nell'articolo *Césalpin* del *Dictionnaire*: «Il quitta la route ordinaire des péripatéticiens en plusieurs choses»; e alla nota A avverte: non crediate però che abbia inventato principi diversi da quelli di Aristotele. Al contrario, «il ne doit passer pour novateur, que parce qu'il s'est attaché au sens d'Aristote. Il a pénétré le fond du système péripatéticien et l'a soutenu selon le vrai sens du fondateur, et non pas comme faisaient les scolastiques, qui sous la profession de disciples d'Aristote n'enseignaient rien moins que ses dogmes». È questo insomma l'Aristotele autentico, sia pure portato all'estremo (al solito, Bayle anche riporta e, nel nostro caso, accredita giudizi altrui); con inconvenienti per la religione assai gravi: viene meno non solo la Provvidenza, ma la stessa distinzione tra creatore e creature.¹⁵

Quanto a Crell, che scelga a suo interlocutore principale, con Aristotele, un peripatetico sui generis quale Cesalpino non sorprende più di tanto, quando si rammenti, giusta l'indicazione così netta fornita da Pastorius, la sua formazione accademica. Avvenuta in una Altdorf dove s'intrattenevano rapporti anche personali con aristotelici italiani, e, nei confronti di Cesalpino in particolare, sia una grande stima e adesione o, al contrario, un'avversione virulenta erano posizioni conclamate. Basti fare, per il primo caso, il nome del professore a cui Crell dichiarò di sentirsi maggiormente legato, Ernst Soner,¹⁶ e del di lui maestro Philipp Scherb; per il secondo il nome di un altro professore di filosofia e medicina, Nicolaus Taurellus, autore di un grosso volume (più di mille pagine) polemico contro l'italiano, *Alpes caesae, Hoc est, Andreae Caesalpini Itali, monstrosa et superba dogmata* (Taurellus 1597). Argomenti, questi, verso cui l'interesse degli studiosi sembra cresciuto non poco, di recente.¹⁷

5 Dio e l'ordine dei suoi attributi

Alla definizione iniziale di Dio: signore e reggitore supremo di tutto, Crell tiene fermo. Una serie infinita di reggitori, cioè di cause che agiscono di per sé, è da scartare, osservava in principio, perché comporterebbe un progresso all'infinito. Ma a questo argomento, a cui ricorre poi volentieri anche contro gli stessi Aristotelici, Crell ne affiancava un altro, più caratte-

15 Bayle 1740 è da vedere anche per alcuni rimandi, specie nelle «Remarques».

16 Su Soner e l'istituto accademico in cui ebbe come studenti Crell, Ruarius ecc., sempre utile Caccamo 1964. Recentemente, di Soner si è occupato più volte Martin Schmeisser (vedi Schmeisser 2012).

17 Sull'Academia Altdorfina, dopo la sempre fondamentale *Historia Crypto-socinismi* (Zeltner 1729), si dispone ora di studi che, a differenza di quella, prestano attenzione ai rapporti con l'aristotelismo italiano, specie con Cesalpino. Vedi, per es., Mährle 2000, Marti e Marti-Weissenbach 2014.

risticamente suo. Una pluralità di reggitori non è ammissibile: che capacità deliberativa si avrebbe mai, allora; e, senza consilium, senza (intenderei) una deliberazione che sbocchi in una decisione certa, univoca, impossibile governare alcunché, tanto meno il mondo. Ne andrebbe del buon funzionamento dell'insieme (Crell 1668, 4a). L'evidente metafora politica è destinata nel *De Deo* a riprese e variazioni. Alla figura del Dio-monarca,¹⁸ o forse meglio, del sovrano assoluto illuminato, come tale oggetto di reverenza e obbedienza, si affianca poi la figura del Dio-creatore, ovvero artefice libero, che dominerà per un certo tratto. Entrambe orientano la trattazione, più avanti (Crell 1668, 38-116), degli altri attributi divini.

Gli attributi pertinenti a Dio hanno un ordine (Crell 1668, 38b, 45a, 64b, 93a). Attributi espressi nei termini di caratteristiche delle cose in generale: l'esistenza che però, abbiamo visto, fa parte a sé; l'unità; la durata: cioè, per Dio, l'eternità. Poi attributi espressi nei termini di caratteristiche proprie degli esseri viventi, le quali costituiscono «cause e principi di azioni». Per prime compaiono due facoltà fondamentali ben note, l'intelletto e la volontà. Principio, sia l'una sia l'altra, di azioni immanenti, azioni che non passano ad altro, a differenza delle azioni che passano ad altro, dette *transeunt*, ovvero azioni *extra se*, le quali fanno capo a altre due facoltà, la *potentia* e la *potestas*: rispettivamente, l'efficacia causale e il legittimo potere, o se si vuole la forza e il diritto; che espositivamente vengono subito dopo intelletto e volontà. Beninteso, intelletto e volontà, di per sé generatori di azioni immanenti, sono a loro volta principio di azioni transitive. Le facoltà fondamentali sono dunque queste quattro. Seguono, secondo – di nuovo – un certo 'ordine' (Crell 1668, 64b), attributi riferibili ad alcune o a tutte codeste facoltà. Per cominciare, la sapienza e la santità; che rappresentano, rispettivamente, la perfezione dell'intelletto (divino) e la perfezione della volontà (divina); e a loro volta fungono da principio normativo o da modello per ulteriori attributi. Poi la beatitudine, che è la necessaria risultante delle proprietà finora considerate; e d'altra parte la grandezza, o immensità, ovvero la cosiddetta onnipresenza di Dio, anch'essa risultante degli attributi già considerati (ad esclusione, implicita, della santità). Per ultimi, attributi che si riallacciano alla *sapientia* e alla *sanctitas* come a loro modello o norma, e che vengono espressi nei termini di caratteristiche proprie degli esseri umani. Delle loro disposizioni e abiti comportamentali, non per niente pensati in coppie di opposti (la benignità o clemenza e il suo contrario); perfino di tratti affettivi come l'amore e il suo contrario, l'odio, e altri. Infine, i decreti. Ci si è avvicinati progressivamente agli *opera*, di cui tratta Völkel, nel libro seguente. Le azioni esterne di Dio, per la religione contano, ovviamente. Crell lo sa e ne tien conto, anche se non è direttamente il suo tema. Vi è poi un altro modo

18 Machiavelli e Giusto Lipsio sono fra gli autori di cui si tiene conto, nel *De Deo*.

in cui tiene viva l'attenzione al momento religioso, programmaticamente. Per ciascun attributo, al termine del relativo capitolo, passa a spiegarne l'*usus*; l'utilità o il vantaggio di averlo ben chiaro, per il credente.

In complesso, dall'esposizione di Crell emerge un Dio di cui alcune caratteristiche si possono così riassumere. Sa tutto, tranne ciò che non può essere saputo, vale a dire: non conosce da sempre le contingenze frutto del libero arbitrio; così come (il parallelo è di Crell) è un Dio che può tutto, tranne ciò che è impossibile. Onnipresente, ma nel senso che la sua azione arriva ovunque, non nel senso che la sua essenza sia presente ovunque, pervasivamente. La sua sede è il cielo, come giustamente si è soliti dire. Rispetto agli uomini, un sovrano che ha sopra i suoi sudditi o sottoposti pieni diritti, ma che tali diritti esercita in modo buono e giusto.

Bontà e giustizia infatti stanno insieme, raccolte sotto l'attributo della *sanctitas*, al quale Crell riserva la trattazione più estesa (il capitolo relativo, il venticinquesimo, occupa da solo un ottavo dello scritto, che conta 32 capitoli). La parola '*sanctitas*' sembra imporsi perché suggerisce molte cose, come l'esser degno di venerazione, di culto; nel capitolo sono incluse inoltre qualità come la *veracitas* e la *fides* (la costante lealtà) divine; ma, al fondo, si tratta della giustizia. Come bontà e giustizia vengano appaiate nell'alone suggestivo della santità si capisce meglio, Scritture a parte, nel momento in cui Crell ripropone a proposito della giustizia la distinzione introdotta da Aristotele, tra una giustizia universale, la rettitudine insomma di chi sceglie il bene, e una giustizia particolare, tale per cui si riconoscono all'altro dei diritti suoi propri (Crell 1668, 76b-81b). Questo richiamo, che non è il primo né l'ultimo, all'*Etica nicomachea* ha una vasta portata. A un certo momento a Crell vien fatto poi di accennarlo, che il capitolo sulla *sanctitas* è un capitolo sulla giustizia: lo si può considerare un segno rivelatore, se non il sintomo di una tensione teorica. In ogni caso, il blocco *potestas-sanctitas* (Dio detentore di un potere giusto) si viene profilando come la spina dorsale della trattazione (lo si evince anche dal gioco dei rimandi interni).

6 Decreti e affetti

Negli ultimi capitoli del *De Deo* (dal 29 al 32) vengono presi in considerazione affetti e decreti. Sembra accentuarsi una tendenza alla antropomorfizzazione, che Crell cerca tuttavia di tenere sotto controllo. Dio segue da presso le vicende umane e in esse interviene, direttamente o indirettamente, attento alla loro temporalità e alle circostanze.

Con i *decreta*, siamo ormai a ridosso degli 'opera'. Eppure, essi sono pur sempre da annoverarsi fra gli attributi, in quanto azioni ancora 'immanenti' a Dio; atti della sua volontà, definiti «*sententiae a voluntate firmiter conclusae*» (Crell 1668, 98a). Fra tutti gli attributi, però, è quello che ci

riguarda più direttamente, e condiziona il nostro rapporto con Dio, proprio perché il più vicino alle sue azioni. Talmente vicino – quasi un ‘passaggio’ a queste (Crell 1668, 108b) – che uno scarto temporale, fra decreto e azione, a volte nemmeno si dà, mentre pur sussiste una precedenza strutturale, «non tam tempore, quam naturae ordine» (Crell 1668, 116b), da causa a effetto. In fatto di decreti, Crell propone diversi raggruppamenti, e si fa strada attraverso un intrico di sottili distinzioni, anche tradizionali, dai molteplici risvolti teologici, come le asimmetrie tra promesse e minacce, o tra premi e pene. Concettualmente, però, il tratto più significativo è che i decreti strettamente intesi, cioè le prescrizioni dipendenti dall’arbitrio divino, sono da lui concepiti nei termini della *proairesis* aristotelica. «Actum decernendi revera esse proairesin», vale a dire il risultato decisionale di un processo deliberativo che comporta una ricerca intorno ai mezzi da adottare (*inquisitio*).¹⁹ In altre parole, sono una conclusione a cui la volontà dà il suo pieno assenso (e questo forse è meno aristotelico) e che diventa perciò operativa (Crell 1668, 109b). I padri greci che avevano seriamente riflettuto su questo tipo di questioni e, secondo alcuni, contribuito in modo determinante a elaborare le nozioni di volontà e di libero arbitrio a noi note (un nome per tutti, che però indica, storicamente, un punto d’arrivo: San Giovanni Damasceno) sarebbero inorriditi: libero arbitrio in Dio sì, ma *proairesis* proprio no, legata com’è alla limitatezza ed ignoranza umane. Dio non ha bisogno di deliberare (ricerca-esame-consiglio): «Deus non consiliatur». E San Tommaso, che (come altre volte, in quelle pagine) cita il Damasceno, gli fa eco: «huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet» (Ia-IIae, XIV, a. 1: *Utrum consilium sit inquisitio*). Per Crell, invece, le due cose, libero arbitrio e *proairesis*, sono strettamente congiunte, non solo negli uomini (resti sottinteso che non tutto ciò che Dio fa è risultato del suo libero arbitrio).

Le ricadute teologiche non sono da poco, in questo stesso capitolo. Crell vi ripensa la sempiterna questione della predestinazione-elezione, formulando una risposta che preserverebbe la libertà sia di Dio sia degli uomini, e il carattere condizionale almeno di certi decreti. Conferma poi di prendere sul serio le descrizioni scritturali della varietà e mutevolezza delle volizioni (e delle azioni) divine, insistendo sul fatto che sì, talune sono, in tempi e circostanze diversi, proprio il contrario di altre. Si espone così, apertamente, all’accusa di ledere l’immutabilità divina. Alle obiezioni che lui stesso si muove al riguardo risponde appellandosi alla distinzione scolastica tra volontà e volizione; gli atti della volontà divina sono mutevoli, la volontà come facoltà, no. E contrattacca con un altro argomento, che sa tuttavia di petizione di principio. I decreti, per la religione sono

¹⁹ Crell distingue nettamente un senso primario di *consilium*: la deliberazione che precede la *proairesis*; e un senso derivato, metonimicamente: il *decretum*, appunto (Crell 1668, 109a, 109b). Una distinzione che al *De Deo* si può bene applicare.

vitali; senza decreti, in particolare senza precetti o prescrizioni, promesse, minacce, niente religione. Se non ammettiamo che la libera volontà di Dio sia suscettibile di mutamenti (ma entrano in gioco allora anche la potestas e la stessa sapientia «quae rebus mutatis ita consilia mutet, ut ea illarum rationi attemperet»), non hanno più ragion d'essere, nel nostro rapporto con Dio e i suoi decreti, quello che chiamiamo timor di Dio, o le preghiere, e così via. Che cosa resta, insomma, della religione.

In una situazione non meno ardua Crell si è venuto a trovare, o meglio si è messo consapevolmente, subito prima. Quando tra gli attributi di Dio annovera non solo disposizioni (cap. 28) ma anche atti (capp. 29-31), che, entrambi, hanno sì come riferimento paradigmatico proprietà ineccepibili quali la sapientia e la sanctitas, perfezioni rispettivamente dell'intelletto e della volontà, ma che, di fatto, inevitabilmente, vengono espresse nei termini di caratteristiche peculiari degli esseri umani. Di loro disposizioni o abiti comportamentali, come la benignità o clemenza e il suo contrario: non per niente si presentano in coppie di opposti. La *benignitas*, per esempio, è definita «voluntaria ad benefaciendum propensio atque benefaciendi consuetudo» - vera beneficenza essendo quella intrapresa *libera voluntate* (Crell 1668, 93b). Poi anche di tratti della loro affettività, come le coppie amore/odio, o misericordia/ira, che a Dio usualmente competono, e designano, piuttosto che disposizioni, «commotiones seu actus» della sua volontà (Crell 1668, 99a). Per finire con affetti quali desiderio, speranza, letizia: più problematici, specie i loro contrari. Naturalmente, Crell afferma che gli stati affettivi a noi familiari sono, in senso stretto, estranei a Dio. E riconosce che, nel discorrerne, il tasso metaforico è giocoforza assai elevato; impiega, per questo, il termine apposito *antropopatia* (Crell 1668, 98b, 99a). Tuttavia, un analogo di queste qualità umane va pur pensato e ammesso, nonostante tutto. Non solo perché i libri sacri rendono difficile far diversamente; e perché, d'altro canto, non disponiamo di un linguaggio meno antropomorfo. Ma perché una qualche somiglianza c'è. Un passaggio è molto significativo al riguardo. Crell a un certo punto (nel cap. 32) individua come caso da discutere alcuni affetti, rispetto a Dio particolarmente inappropriati, all'apparenza; per poi coinvolgere nel discorso, gradualmente, tutti gli altri. Quando gli si attribuiscono dolore, afflizione, indignazione e altro ancora, in Dio avrà pur da esservi qualcosa di simile. Tanto più lo si deve affermare, in quanto altrimenti non si dovrebbero ammettere in lui neppure cose analoghe all'odio e all'ira, comunemente attribuitegli. Ne seguirebbe che nemmeno vi sarebbe qualcosa di analogo all'amore verso la *pietas* e chi la pratici abitualmente, o alla misericordia. La *ratio* di questi affetti è infatti la medesima. Avremmo allora un Dio affetto allo stesso modo, vale a dire in nessun modo, dai pii e dagli empi, e il cui animo resterebbe il medesimo sia che si preghi o non si preghi, lo si riverisca o lo si bestemmi. Ma questo lo crederà solo chi voglia aderire a quel che di Dio sostengono Stoici ed Epicurei. Cioè a chi condivida il loro

disincanto. O a chi creda che Dio reagisca allo stesso modo sia ai patimenti e alla morte inflitti al proprio figlio sia alla venerazione che tanti uomini hanno in seguito avuto per Cristo. Ogni religione, allora, verrebbe meno (Crell 1668, 106-7).

7 Osservazione conclusiva

Questa evocazione *ad deterrendum* del Dio di certi filosofi (Stoici, Epicurei) segna uno dei punti estremi, nella antropomorfizzazione perseguita lungo il *De Deo*. Aristotele e gli Aristotelici che la pensano come lui non sono nominati, stavolta. Che anche loro però siano coinvolti è ovvio, dopo una resa di conti filosofica tutta centrata sulla loro concezione di Dio e della sua relazione col mondo. La risoluta applicazione a Dio di caratteristiche quali il libero arbitrio e la capacità deliberativa di cui Crell dà merito ad Aristotele di averle riconosciute negli uomini – ma, appunto, negli uomini soltanto – non fa apparire meno radicale una posizione dottrinale che fra i Sociniani era tutt'altro che scontata. E che, d'altro canto, metterebbe conto situare in maniera articolata nel dibattito filosofico e teologico da più parti riaccesi intorno ad Aristotele, tra fine Cinquecento e primo Seicento.

Bibliografia

- Bayle, Pierre (1740). s.v. «Césalpin». *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam: P. Brunel.
- Blom, Hans W. (2005). «Grotius and Socinianism». Mulsow, Martin; Rohls, Jan (ed.), *Socinianism and Arminianism, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*. Leiden; Boston: Brill, 141-8.
- Bock, Friederich Samuel (1776). *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum, Tomi primi, pars secunda*. Regiomonti et Lipsiae: Impensis Gottl. Lebr. Hartungii.
- Caccamo, Domenico (1964). «Ricerche sul socinianismo in Europa». *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 26(3), 573-607.
- Cesalpino, Andrea (1571). *Peripateticarum Quaestionum libri 5*. Venetiis: apud Iuntas.
- Cesalpino, Andrea (1580). *Daemonum investigatio peripatetica. In qua explicatur locus Hippocratis in Progn. Si quid divinum in morbis habetur*. Florentiae: apud Iuntas.
- Cesalpino, Andrea (1593). *Quaestionum Peripateticarum lib. 5. Daemonum peripatetica investigatio, secunda editio*. Venetiis: apud Iuntas.
- Crell, Johann (1623). *Ad librum Hugonis Grotii quem de satisfactione Christi scripsit. Responsio Iohannis Crellii Franci*. Racoviae: Typis Sternacianis.

- Crell, Johann (1630). *De Deo et eius attributis*. Völkel, Johann 1630.
- Crell, Johann (1631). *De uno Deo Patre libri duo. In quibus multa etiam de Filii et Spiritus sancti natura disseruntur*. Racoviae: Typis Sebastiani Sternaci.
- Crell, Johann (1636). *Commentarii in Evangelium Matthaei et epistolam Pauli ad Romanos inchoati a Ioanne Crellio Franco*. [Racoviae]: Typis Pauli Sternacii.
- Crell, Johann (1642). *De Deo et eius attributis*. Völkel, Johann 1642.
- Crell, Johann (1665). *Opera omnia exegetica, Tomus I*. Eleutheropoli: Sumptibus Irenici Philalethii.
- Crell, Johann (1668). *De Deo et eius attributis. Johannis Crellii Franci Operum Tomus quartus scriptis eiudem didactica et polemica complectens*. Irenopoli.
- Crell, Johann (1681). *Ethica aristotelica, ad Sacrarum Literarum normam emendata. Eiusdem Ethica christiana, seu explicatio virtutum et vitiorum*. Cosmopoli: Per Eugenium Philalethem.
- Felwinger, Johann Paul (a cura di) (1644). *Philosophia Altdorfina, hoc est, celeberrimorum quorundam in incluta Universitate Altdorphina Professorum, nominatim Philippi Scherbii, Ernesti Soneri, Michaelis Piccarti, Disputationes philosophicae*. Noribergae: Sumptibus Michaelis Külsneri.
- De Groot, Hugo (1617). *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripta ab Hugone Grotio*. Lugduni Batavorum: Excudit Ioannes Patius.
- Landucci, Sergio (2005). *I filosofi e Dio*. Bari: Laterza.
- Mährle, Wolfgang (2000). *Academia Norica: Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575-1623)*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Marti, Hanspeter; Marti-Weissenbach, Karin (Hrsgg.) (2014). *Nürnberg's Hochschule in Altdorf. Beiträge zur Wissenschafts- und Bildungsgeschichte*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
- Mortimer, Sarah (2012). «Human and Divine Justice in the Works of Grotius and the Socinians». Mortimer, Sarah; Robertson, John (eds.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy*. Leiden: Brill, 75-94.
- Pastorius, Joachim (1665). «Vita Joannis Crellii Franci a J. P. M. D. ante plures annos descripta». Crell 1665.
- Pastorius, Joachim (1681). «Vita Joannis Crellii Franci a J. P. M. D. ante plures annos descripta». Crell 1681.
- Ritter, Heinrich (1850). *Geschichte der Philosophie*. Neunter Theil = *Geschichte der christlichen Philosophie*. Fünfter Theil = *Geschichte der neuern Philosophie*. Erster Theil. Hamburg: Friedrich Perthes.
- Schmeisser, Martin (2012). «Johann Crells aristotelische Ethik und die Moralphilosophie an der Academia Norica in den ersten Jahrzehnten».

- Vollhardt, Friedrich (Hrsg.), *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitlichen Gelehrten Kultur*. Berlin: Akademie Verlag, 101-19.
- Schmeisser, Martin (Hrsg.) (2015). *Sozinianische Bekenntnisschriften. Der Rakower Catechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte Soner-Katechismus*. Berlin: Akademie Verlag.
- Simon, Richard (1693). *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*. Rotterdam: Reinier Leers, 846-52.
- Stoinski, Johann (1636). «Epistola liminaris». Crell 1636.
- Stoinski, Johann (1665). «Epistola liminaris pro ratione praesentis operis in pauculis quibusdam locis mutata». Crell 1665.
- Taurellus, Nicolaus [Öchslin, Nikolaus] (1597). *Alpes caesae, Hoc est Andr. Caesalpini Itali, monstrosa & superba dogmata, discussa & excussa*. Francofurti: Apud M. Zachariam Palthenium Typographum.
- Völkel, Johann (1630). *Iohannis Volkeli Misnici De vera religione libri quinque. Quibus praefixus est Liber De Deo et eius attributis ita ut unum cum illis opus constituat*. Racoviae: Sebastiani Sternacii.
- Völkel, Johann (1642). *Iohannis Volkeli Misnici De vera religione libri quinque. Quibus praefixus est Liber De Deo et eius attributis, et nunc demum adiuncti eiusdem de uno Deo patre libri duo, in quibus multa etiam de Filii Dei et Spiritus sancti natura disseruntur, ita ut unum cum illis opus constituent*. [Amsterdam: Blaeu].
- Vorst, Konrad (1610). *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei...auctore Conrado Vorstio*. Steinfurti: excudebat Theoph. Caesar.
- Wallace, Robert (1850). *Antitrinitarian Biography, or Sketches of the lives and writings of distinguished Antitrinitarians*, vol. 2. London: E.T. Whitfield.
- Zeltner, Gustav Georg (1729). *Historia Crypto-socinismi, Altorfinae quondam Academiae infesti*. Lipsiae: apud Jo. Frid. Gleditschii B. Fil.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Un commento eccentrico: Hans Ludwig Wolzogen e la lettura sociniana delle *Meditationes de Prima Philosophia*

Elisa Angelini

(Liceo Scientifico Statale «Tito Sarrocchi», Poggibonsi, Siena, Italia)

Abstract Hans Ludwig Wolzogen (1599-1661) was an Austrian Socinian theologian. He lived between Vienna and Neuhaus, he studied in Wittenberg and later he moved to Poland where he knew the Socinian Anti-trinitarism. In 1657 he published a commentary to Cartesian *Meditationes de Prima Philosophia*, taking part to the huge discussion on the principles of Descartes' philosophy. This paper focuses on his *Annotationes* and aims at showing that Wolzogen's commentary, despite its similarity to some traditional objections, such as Gassendi's *Quintae Obiectiones*, contains specific Socinian thesis and it has an Aristotelian philosophical background. Wolzogen's Socinianism is particularly evident in his opposition to the Cartesian Rational theology and in his adherence to arguments of the original Socinian Scripturalism.

Sommario 1 Le *Meditationes de Prima Philosophia* e il dibattito post cartesiano: Descartes tra i sociniani. – 2 Hans Ludwig Wolzogen e le *Annotationes*. – 3 Contro la teologia razionale. – 4 La prova morale e l'argomento della finalit . – 5 Le *Annotationes* contro il dualismo. Conclusioni.

Keywords Aristotelianism. Rational Theology. Scripturalism. Socinianism.

1 Le *Meditationes de Prima Philosophia* e il dibattito post cartesiano: Descartes tra i sociniani

Quando alla fine del 1640 Descartes invi  a Mersenne il testo latino delle *Meditationes de Prima Philosophia*, forse aveva potuto presentire, ma solo in parte, gli effetti dell'interesse suscitato dal gioiello della sua metafisica. Quell'interesse, per una sorta di ipertrofia, avrebbe trasformato un'opera di non molte pagine, ancorch  di straordinaria novit  e grandezza speculativa, in un'edizione ben pi  cospicua. Il testo, infatti, spedito a Mersenne gi  accompagnato da un primo gruppo di obiezioni del teologo cattolico Johann de Kater e dalle relative risposte dell'autore, passato al vaglio di lettori autorevoli, si arricch  di ben cinque ulteriori gruppi di obiezioni e, naturalmente, delle risposte dello stesso Descartes. Hobbes, il grande Arnauld, Gassendi, teologi e filosofi vicini al prestigioso circolo parigino

Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-4

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 |   2017

che Mersenne animava sottoposero le *Meditationes* al fuoco di fila delle loro osservazioni e ne individuaron aporie e nodi problematici, sviluppando, di volta in volta da punti di vista più o meno esterni o interni alla filosofia cartesiana, argomenti di critica e opposizione. Alla fine di agosto del 1641 le *Meditationes* uscirono così con il nutrito corredo di sei gruppi di *Obiectiones* e *Responsiones*. Un corredo, peraltro, destinato ancora ad ampliarsi, poiché la successiva edizione olandese del 1642 avrebbe accolto anche le *Septimae Obiectiones* del gesuita Padre Bourdin, un testo di Arnauld sull'Eucarestia e una lettera indirizzata al Padre provinciale dei Gesuiti Dinet, che Descartes aveva scritto per sintetizzare le ragioni dell'opposizione alla sua filosofia che venivano sia dagli ambienti cattolici sia, anzi spesso soprattutto, da quelli di fede riformata.¹ Sul presupposto che la bontà di un sistema filosofico sia misurata principalmente dalle sue ricadute sul piano religioso, nei Paesi Bassi, più ancora che in Francia, la metafisica cartesiana venne animatamente discussa (Verbeek 1997): lo scetticismo, le possibili derive della dottrina della libertà potevano rappresentare una minaccia per il Cristianesimo, mentre il razionalismo della *nouvelle philosophie* sembrava insidiare l'esegesi biblica *sola Scriptura* e secondo principi interni, lasciando intravedere un uso sempre meno strumentale e più normativo della ragione nell'interpretazione dei testi sacri.

Non è una novità che, anche dopo la morte di Descartes, le *Meditationes* continuassero a ispirare una pletora di commenti di diversa provenienza. Meno noto, forse, è che fra i tanti, di orientamento cartesiano e anticartesiano, ce ne sia stato anche uno prodotto in ambienti di dichiarata e riconosciuta dissidenza religiosa antitrinitaria. Si tratta delle *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Cartesii* del sociniano austriaco Hans Ludwig Wolzogen. Il testo fu pubblicato nella *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, la maggiore raccolta di scritti sociniani, curata da Andreas Wiszowaty ed edita ad Amsterdam da Franz Kuyper fra il 1665 e il 1668 (Vercrυσse 1976), ma l'*editio princeps* delle *Annotationes* risaliva già al 1657, uscita sette anni dopo la morte di Descartes per l'editore olandese Jan Hendricksz.²

Le relazioni tra socinanesimo e filosofia cartesiana non nascevano certo in quell'occasione. Lo stesso Descartes aveva personalmente intrattenuto rapporti con sociniani, sicuramente con Stanislaw Lubieniecki, forse addirittura anche con Wiszowaty (Baillet 1691, 1, 307). Ai sociniani era noto il circolo di Mersenne e diversi di loro entrarono in contatto con suoi autorevoli esponenti. Anteriori alla chiusura del seminario polacco di Raków, centro propulsivo dell'antitrinitarismo sociniano, i rapporti dei *Fratres Poloni*

1 Per la ricezione della filosofia cartesiana cf. Jolley 1992, Verbeek 1997 e Schmaltz 2005.

2 Nello stesso anno ad Amsterdam per Klinckhamer era uscita anche una traduzione nederlandese delle *Annotationes*.

con la grande filosofia europea, che in quel momento era rappresentata principalmente dal cartesianesimo, dopo il bando di espulsione del 1658 si sarebbero intensificati, soprattutto nei Paesi Bassi. Più di ogni altro paese europeo, infatti, l'Olanda riformata si mostrò incline a ospitare l'incontro di socinianesimo e filosofia cartesiana, anche obliquamente attraverso l'iniziale mediazione delle dottrine arminiane.³ La convergenza sembrò esprimersi su quei temi del cartesianesimo che, da subito, erano risultati teologicamente più problematici. Nel giudizio di molti i cartesiani diventano intrinsecamente sociniani: Descartes ha insinuato nella dottrina del libero arbitrio il cavallo di Troia del pelagianesimo,⁴ ha riconosciuto all'uomo una natura impeccabile, dunque condivide la negazione sociniana del peccato originale;⁵ ha potenziato la ragione umana rendendole accessibile la conoscenza divina e così, attraverso la tesi della perfetta conoscibilità di Dio, si è posto sulla via dell'affermazione sociniana della sua finitezza.

In realtà, dietro un'apparente continuità, cartesianesimo e socinianesimo erano destinati piuttosto a dividersi su ciò che sembrava accomunarli. Lo spinozismo giocò un ruolo di primo piano nel rescindere quel binomio che, di primo acchito, li aveva apparentati (Scribano 1988). Tale scissione, infatti, doveva diventare la logica conseguenza dell'avversione dei sociniani alla filosofia di Spinoza,⁶ unita alla loro adesione al *τόπος* della matrice cartesiana dello spinozismo. Se la metafisica della sostanza di Spinoza con tutto il mostruoso corteo dei suoi errori – monismo, naturalizzazione di Dio e divinizzazione della natura, necessitarismo – finiva per rendere incomprendibile l'infinito ed era radicalmente inconciliabile con la tesi sociniana della conoscibilità di Dio, presupposto di ogni religione, e se quella metafisica era erede del cartesianesimo, come i sociniani erano ben propensi a sostenere unendo la loro voce a un coro, se non unanime, almeno assai nutrito,⁷ allora, a dispetto di tanti accostamenti reciprocamente sospetti, il socinianesimo non poteva conciliarsi affatto con la filosofia di Descartes.

3 Sui rapporti tra socinianesimo, filosofia cartesiana e arminianesimo e sulle loro reciproche dissociazioni cf. Scribano 1988, 151 ss.

4 Descartes 1897-1913, 8, 20 (da qui in poi con l'abbreviazione AT seguita dal numero del volume in cifre romane e da quello delle pagine in cifre arabe). Cf. anche la lettera a Mesland del 9 febbraio 1645, AT IV, 172-5.

5 Cf. Peter van Mastricht 1677, 508. Sull'adesione di Descartes alla dottrina ortodossa del peccato originale alcuni commenti come la *Theologia Pacifica* di Wittich e la *Synopsis theologiae* di Franz Burman.

6 Sui rapporti tra socinianesimo e spinozismo cf. Mignini 2005.

7 De Versé 2015, 104: «Voilà ce que j'avais à dire contre Spinoza. Je n'ai pu le faire sans examiner les principes du cartésianisme, qui sont les fondements du spinozisme». Una delle voci fuori dal coro fu, per esempio, quella di Christopher Wittich nella *Theologia pacifica* contro Desmarets. Fra gli antispinoziani che non percorsero la via dell'apparentamento di Spinoza a Descartes si vedano, per esempio, Lamy 1696 e Van Velthuysen 1680.

Nella lettura dei sociniani il cartesianesimo ha prodotto la miscredenza o l'aperto ateismo di Spinoza.⁸ Insomma, come avrebbe sostenuto Leibniz, Spinoza comincia là dove Descartes finisce. La metafisica della sostanza divina infinita⁹ di Descartes è degenerata nel panteismo spinoziano e, sfumando progressivamente, o annullando, qualsiasi differenziazione tra finito e infinito, ha reso incomprensibile Dio, aprendo le porte all'empietà e all'irreligione.

Ben lontani dall'essere cartesiani, i sociniani non potevano che trovare nella metafisica delle *Meditationes* presupposti intrinsecamente contrari alla loro teologia (Aubert de Versé [1684] 2015).

2 Hans Ludwig Wolzogen e le *Annotationes*

Del barone Wolzogen non si sa molto. Bock, nella sua *Historia Antitrinitariorum*, lo voleva appartenente al ramo dei Missingdorfer, ma, in realtà, la sua linea di ascendenza era quella dei Neuhauser. Ai Missingdorfer, invece, apparteneva il suo omonimo, il cartesiano professore di storia ecclesiastica a Utrecht, del quale impropriamente fu ritenuto il padre. Incerte sia la data di nascita, il 1599 o il 1600, sia quella di morte, il 1661 o, forse, il 1662. Non del tutto chiare neppure le ragioni del suo trasferimento in Polonia.¹⁰ È ancora Bock a riferire che nel 1655 a Basilea fu protagonista di una *disputatio* accademica sulla giustificazione di Cristo contro Johann Heinrich Hottinger. Certamente, l'arrivo in Polonia fu determinante per i suoi contatti con il socinianesimo. In Polonia conobbe gli scritti sociniani, frequentò gli unitariani fino ad aderire alla loro fede e si legò agli ambienti antitrinitari fino al momento della diaspora che lo avrebbe portato a riparare nei pressi di Posen (Bock 1774, 1033) o, forse, a Breslau (Sandius 1684, 137). E fu proprio l'incontro con i *Fratres Poloni* a orientare i suoi interessi intellettuali che, malgrado la formazione scientifica, si sarebbero indirizzati prevalentemente all'esegesi e all'ermeneutica scritturale e alla discussione di alcune dottrine sociali del socinianesimo.

8 Su Spinoza e sulla ricezione della filosofia spinoziana cf. Moreau 1971 e 1996.

9 Non soltanto la metafisica della sostanza infinita di Descartes conteneva i germi del panteismo, ma al panteismo sembrava dover approdare naturalmente anche la fisica cartesiana. In particolare, l'identificazione di spazio e materia, con la conseguente negazione del vuoto, doveva rendere infinita la sostanza estesa. Ad arginare la deriva non era servita la prudente sottigliezza con la quale Descartes aveva applicato positivamente il concetto di *infinito* alla sola sostanza divina, riservando alla materia la nozione negativa di *indefinito*, ossia *ciò che non ha limiti*, almeno conoscibili e riconoscibili. La materia indefinitamente estesa era facilmente indirizzata a trasformarsi in sostanza corporea infinita. Infinita e, in più, sottoposta a leggi necessarie e immutabili. Le premesse a Spinoza c'erano già tutte.

10 Sia Bock sia Sand riferiscono che dovette lasciare l'Austria cattolica per la sua fede religiosa. Bock 1774, 1032; Sand 1684, 137.

Su quando e come il sociniano Wolzogen venisse in possesso del testo delle *Meditationes* si può avanzare qualche ragionevole supposizione. Potrebbe averlo ricevuto a Danzica intorno al 1644 per mano di Marcin Ruar, già rettore del seminario di Raków dal 1620 al 1622, con l'incarico di scrivere quel commento che Ruar stesso di fronte a Mersenne aveva preso l'impegno di scrivere e al quale, dopo aver differito più volte il compito, aveva rinunciato. Dal 1641 tra Ruar e Mersenne intercorse un carteggio quinquennale (Pitassi 2005, 203-14). Mersenne, che teneva le fila del dibattito erudito europeo, si era interessato al socinianesimo con l'intento di mostrarne errori e storture e, verosimilmente, aveva chiesto a Ruar di inviargli testi di letteratura antitrinitaria. Da parte sua, Ruar era fortemente interessato alla nuova filosofia, soprattutto a quella empiristica di Gassendi (Skrzypek 1997), probabilmente ben più di quanto potesse essere interessato alla metafisica di Descartes. Mersenne, però, che gli aveva inviato testi cartesiani, si aspettava un suo commento alle *Meditationes*. Nel febbraio 1643, nella stessa lettera nella quale esprimeva a Mersenne il piacere di aver letto Gassendi e di aver rinvenuto elementi innovativi nella sua filosofia, Ruar gli scriveva di non aver trovato ancora il tempo di analizzare con cura le opere cartesiane.¹¹ Un tempo che, in realtà, non avrebbe trovato mai. Dunque, potrebbe essere stato proprio lui a passare le *Meditationes* a Wolzogen chiedendogli di commentarle. D'altra parte, Wolzogen si trovava a Parigi alla fine del 1645, conosceva personalmente Mersenne e potrebbe aver ricevuto la richiesta di un commento direttamente da lui e non *via* Ruar. Dopo aver giocato un ruolo di primo piano nella diffusione delle *Meditationes* e nella raccolta delle *Obiectiones*, Mersenne poteva avere un serio interesse intellettuale, e non una semplice curiosità stravagante, a conoscere anche un punto di vista eccentrico come quello dei sociniani o, almeno, di uno di loro. Eccentrico, ma evidentemente non irrilevante nel panorama culturale contemporaneo, a riprova dell'evoluzione concettuale del socinianesimo (Kühler 1912) al quale, dopo la dispersione polacca, i contatti con contesti europei nuovi e differenziati avevano conferito uno spessore speculativo più robusto e indirizzato a tematiche non più soltanto scritturali e teologiche, ma filosofiche in senso più ampio (Mulsow 2005).

Quando Wolzogen scrive le sue *Annotationes* ha ben presenti soprattutto i testi di Gassendi, le sue *Obiectiones* alle *Meditationes*, e anche le critiche di Regius alla metafisica cartesiana.¹² Dalle osservazioni dell'uno e dell'altro sembrerebbe trarre costante ispirazione, evidentemente trovandole congeniali alla sua lettura della filosofia prima di Descartes. In particolare, Gassendi è citato molto spesso e addirittura alla lettera. Molte

11 Lettera di Ruar a Mersenne, 12, n. 1165, Mersenne 1932-88, 12, 48.

12 Thijssen-Schoute 1954. Più recentemente Bordoli 2005.

delle questioni analizzate sono quelle tradizionalmente problematiche della metafisica cartesiana: il dubbio, il *Cogito*, l'esistenza di Dio, il dualismo ontologico. L'impianto stesso del commento è simile a quello delle obiezioni canoniche. Forse, poco più che quindici anni dopo la loro prima edizione, le *Annotationes* di Wolzogen potevano apparire come una prosecuzione delle *Obiezioni* del 1641-42, alle quali si mantenevano idealmente collegate. In questa prospettiva, Wolzogen sembrava inserirsi nel contesto del primo dibattito cartesiano secondo una linea di sostanziale continuità con alcune critiche di matrice empiristica come quelle di Gassendi. Una sorta di ottavo gruppo di obiezioni, dunque. È da questa angolatura che il commento di Wolzogen fu letto, per esempio, da Ludwik Chmaj, quando nel 1959 ne curò un'edizione polacca,¹³ la terza dopo le due edizioni latine, quella del 1657 e l'edizione della *Bibliotheca Fratrum Polonorum*. Tuttavia, la provenienza delle *Annotationes* da ambienti della Riforma radicale non è trascurabile. Certo, da sola essa non rappresenta un elemento sufficiente a conferire loro una fisionomia specifica e il commento di Wolzogen potrebbe essere semplicemente e accidentalmente il commento di un sociniano, ma non necessariamente un commento sociniano. Diversamente, però, il socinianesimo potrebbe aver reso disponibile a Wolzogen una chiave peculiare con la quale dischiudere almeno alcuni temi cruciali delle *Meditationes*. Il testo delle *Annotationes* si presta ragionevolmente a una lettura che, senza enfattizzare eccessivamente l'originalità e l'attitudine speculativa di Wolzogen, tuttavia le valorizzi come contributo autonomo e specifico al dibattito cartesiano.¹⁴

La peculiarità del commento di Wolzogen dipende dalle tesi sociniane e dai presupposti filosofici che sottendono le *Annotationes* e da quanto le une e gli altri effettivamente siano stati fatti entrare in gioco.

Filosoficamente i sociniani erano aristotelici. Al platonico Henry More, che lo sottolineava con un certo disprezzo, la loro matrice filosofica, ammesso che ne abbiano una, appare evidente: «[Socinians] are but Aristotelians on Philosophy or nothing at all».¹⁵ È il 1662 e More sta scrivendo alla giovane Lady Anne Conway¹⁶ con il proposito di metterla in guardia dagli errori del socinianesimo, smascherandone la provenienza e, contemporaneamente, esaltando i meriti della filosofia cartesiana contro Aristotele (Cristofolini 1974). Lo spiritualismo della metafisica di Descartes vince sul crasso materialismo degli aristotelici, il metodo dell'autore delle *Regulae ad directionem ingenii* e del *Discours de la méthode* sovrasta la

13 Chmaj 1959, Wolzogen [1657] 1959. Cf. anche Fafara 1979.

14 Mi permetto di rimandare all'edizione critica italiana delle *Annotationes* da me curata, Wolzogen [1657] 2012. Il testo delle *Annotationes* è citato da tale edizione.

15 La lettera si legge in Nicolson 1992, 204-5.

16 Nicolson 1992. Cf. anche Nicolson 1929.

logica sterile e infeconda del sillogismo, il platonismo cartesiano trionfa sull'empirismo. Quanto alla teologia antitrinitaria, anch'essa ha radici aristoteliche. More non ha dubbi, pur nella consapevolezza che argomenti a favore dell'unitarismo contro la Trinità erano venuti e potevano ben venire anche dalla tradizione del platonismo e del neoplatonismo (Hutton 2005). Del resto, a lungo, contro More, sarebbe stata proprio la filiazione platonica a divenire il cuore della lettura maggioritaria dell'antitrinitarismo sociniano: il socinianesimo viene dalle dottrine eretiche di Serveto e si radica nella tradizione retorica e filologica umanistica (Cantimori 1939) intrinsecamente platonica o, comunque, antiaristotelica (Paganini 2003), mentre, all'opposto, il dogma trinitario sarebbe nato da categorie aristoteliche e, più precisamente, dalla rivisitazione di alcune di quelle categorie messa in atto da Boezio.

More aveva ragione a considerare aristotelici i sociniani.¹⁷ Del resto, era stato lo stesso Sozzini a collegare il trinitarismo alla tradizione platonica.¹⁸ Quando scrisse il suo Vangelo Giovanni era conforme a Platone; *imbevuto di filosofia platonica*, fu lui ad affermare la divinità di Cristo, al quale l'incarnazione aggiunse una seconda natura: Ο Λόγος Σαρξ Εγένετο, *Verbum caro factum est*, il Verbo fu fatto carne. Ma – aveva sottolineato Sozzini nell'*Explicatio primae partis primi capituli Evangelistae Johannis* e più volte in altri suoi scritti – il Verbo non fu fatto carne, né divenne ciò che non era, era già carne (Sozzini 2004, 83). Cristo è uomo, umana, benché di un'umanità straordinaria, è la sua natura. Peraltro, è questa verità teologica a conferire un senso all'etica sociniana: Cristo non viene a giustificare un'umanità dannata, dal momento che nessun peccato originale ha reso peccatori in Adamo tutti gli uomini, ma salva con il suo esempio, che, pur eccezionale, resta comunque sempre praticabile e alla portata dell'uomo. Nessun peccato originale ha privato l'uomo di una condizione di perfezione e immortalità, che non gli è mai appartenuta, e la natura umana, *ante lapsum* e *post lapsum*, è sempre stata la stessa, una natura mortale (Sozzini 2010, 26-7).

Non solo il dogma trinitario ha radici platoniche, ma, secondo i sociniani, platonismo e neoplatonismo hanno alimentato il panteismo e l'immanentismo, insidiando, fino ad annullarla, la separazione tra Dio e mondo creato. Il platonismo, che con la *seconda navigazione* (Platone, Fedone 96a-99d) aveva conquistato la dimensione della trascendenza, con le sue successive

17 Sulle circostanze storiche dell'influenza dell'aristotelismo sul socinianesimo, specialmente nella sua prima formazione e sui contatti dell'antitrinitarismo con i *Collegia Vicentina* e con gli ambienti accademici patavini, dove si studiava la logica, la psicologia e la filosofia naturale di Aristotele, soprattutto nella versione averroistica si veda Stella 1983. Cf. anche Randall 1961.

18 Per una chiara argomentazione del carattere antiplatonico del socinianesimo si veda Scribano 2006.

derive emanatiste e misticheggianti, si è posto paradossalmente proprio sulla strada della dissoluzione di quella trascendenza, come, da ultimo, il sistema di Spinoza doveva mostrare pericolosamente. Se More, dalla sua prospettiva platonica, poteva considerare i sociniani grossolanamente aristotelici, i sociniani potevano trovare ragioni per essere aristotelici convintamente, rinvenendo nell'aristotelismo una filosofia consonante con la teologia antitrinitaria, con i principi della loro antropologia e delle loro dottrine gnoseologiche e morali.

Anche Wolzogen rivela la sua inclinazione antiplatonica fin dalle prime battute delle *Annotationes* e forse non è un caso che il suo commento salti a piè pari proprio quella *Quinta Meditazione* che Descartes aveva dedicato alla dottrina innatista. Già la discussione della *Prima Meditazione* è condotta secondo presupposti di gnoseologia empiristica che portano Wolzogen a trascurare o, almeno, a sottostimare la funzione fondativa del dubbio cartesiano e, di seguito, a discutere il *Cogito* in chiave antidealistica. La scepsi radicale e iperbolica gli appare contraria ai principi del buon senso, il metodo cartesiano astratto, perché la ragione non può prescindere dall'esperienza e la scienza può ben emendare e correggere, ma non eludere, i pregiudizi nei quali l'esperienza si stratifica e sedimenta. La razionalità scientifica non può essere separata dalla storia e, soprattutto, dai fondamenti della vita pratica, che non ha bisogno di un'astratta capacità di giudizio, ma di un metodo efficace e idoneo a garantire la tolleranza e la pacifica convivenza civile.¹⁹ Quanto al *Cogito*, Wolzogen mostra di ritenerlo in contraddizione con quella visione antropologica unitaria e antidualistica alla quale egli fa costantemente, e aristotelicamente, appello.

Effettivamente, su questi temi molti degli argomenti di Wolzogen richiamano le obiezioni di Gassendi e trovano nell'empirismo un comune orizzonte di riferimento. Ma spesso le riproducono soltanto *prima facie* e le loro strade si separano non appena comincino a diventare evidenti le radici di quell'empirismo. Gassendi le aveva fatte affondare nel terreno della nuova scienza contro la tradizione obsoleta della filosofia scolastica e del suo apparato ridondante e artificioso (Brundell 1987), Wolzogen le insinua nell'aristotelismo sociniano contro il platonismo. Il richiamo costante delle *Annotationes* a Gassendi, più che un difetto di originalità di Wolzogen, forse è destinato a rivelare la sua limitata consapevolezza delle ragioni che, in realtà, lo dividevano dall'autore delle *Quintae Obiectiones*. Anziché aver sostanzialmente ripetuto Gassendi, Wolzogen potrebbe esserne stato, piuttosto, un lettore superficiale, attratto dalla consonanza esteriore di certe osservazioni più che dalla condivisione di un orientamento filosofico. Del resto, non è secondario che, mentre Wolzogen, da sociniano, rappresenta

19 Wolzogen [1657] 2012, 29: «certae alicuius methodi facem praeferre, et ad funestas circa res fidei <lites> ex parte saltem dirimendas et levandas, pacemque Ecclesiae Christi restituendam».

gli ambienti radicali ed eterodossi della fede riformata, Gassendi fosse e rimanesse un cattolico e che il suo progetto filosofico contemplasse anche l'accomodamento dello scetticismo e del materialismo alla fede cristiana (Popkin 1960).

3 Contro la teologia razionale

Quando Wolzogen passa a commentare la *Terza Meditazione* alcune tesi specificamente sociniane si delineano più chiaramente e concorrono alla distruzione della teologia razionale cartesiana e delle prove dell'esistenza di Dio. In primo luogo, viene respinta la premessa stessa di quelle prove, ossia l'idea innata di Dio nell'intelletto umano. Come è noto, pur essendo *a posteriori*, le due prove cartesiane della *Terza Meditazione* lo erano in modo assolutamente inusuale. In entrambe l'idea di Dio rivestiva una funzione di primo piano.²⁰ Nella prima, assumendo l'assioma secondo il quale deve esserci almeno tanta realtà formale nella causa di un'idea quanta se ne concepisce oggettivamente nell'idea stessa, Descartes dimostrava l'esistenza di Dio in quanto causa dell'idea che lo rappresenta in modo chiaro e distinto come sostanza infinita; nella seconda l'esistenza di Dio era provata in quanto solo un ente che sia causa di se stesso positivamente²¹ può causare una mente in possesso dell'idea dell'infinito.

Nelle *Annotationes* che ci sia un'idea innata, chiara e distinta di Dio e che l'intelletto umano ne sia in possesso viene negato sia sulla base delle Scritture²² e assumendo l'argomento tomistico, che Wolzogen aveva ben presente anche attraverso le obiezioni di Kater, sia mediante il richiamo all'argomento relativistico impiegato da Gassendi.²³ In definitiva, non c'è consenso universale sull'idea di Dio – il che indica che non si tratta affatto di idea innata – e, più radicalmente, sulla scia di Tommaso,²⁴ non c'è nessuna idea di Dio nella mente umana, che, essendo finita, non può contenere l'infinito, né, tantomeno, rappresentarselo in modo perspicuo.

20 È l'idea di Dio la chiave della transizione dagli enti finiti all'infinito, che altrimenti non si compirebbe e che Descartes vedeva non compiuta nelle tradizionali prove *a posteriori*. Per la ricostruzione e la discussione delle prove cartesiane cf. Scribano 1997, 58 ss.

21 E non negativamente quella *causa incausata*, cioè *causa senza causa*, con la quale Tommaso neutralizzava l'obiezione del *regressus ad infinitum*. Sulle somiglianze della seconda prova cartesiana alla *via ex causa* di Tommaso (*Summa theologiae*, I, 2, art. 3), ma, soprattutto, sulle differenze che modificano radicalmente l'argomento tomistico si veda ancora Scribano 1997, 72-81.

22 San Paolo, *I Cor.*, XIII, 12.

23 *Quintae Obiectiones*, AT VII, 294-5.

24 Tommaso d'Aquino 1980, *Summa theologiae*, I, 3 e *De veritate*, I, 10, art. 11.

Wolzogen si ricollega aristotelicamente alla negazione dell'infinito attuale e contro la prima prova cartesiana sostiene che un'idea finita possa essere causata soltanto dal finito e soltanto il finito possa rappresentare. Descartes ha preteso che la realtà oggettiva dell'idea di Dio ecceda la sua realtà formale. Ma in un'idea sono determinate sempre sia la realtà oggettiva sia quella formale. L'idea di Dio non fa eccezione e, secondo Wolzogen, l'infinito può essere concepito solo *negative*, ovvero come ciò che *non è finito*, e derivato esclusivamente *a posteriori* da operazioni di progressiva amplificazione del finito.²⁵ È evidente che operazioni di questo tipo riflettono la capacità di estensione potenzialmente, ma mai attualmente, infinita della mente; l'idea resta finita in atto e il suo contenuto intenzionale è sempre qualcosa di finito.

La finitezza è condizione necessaria alla comprensione del contenuto di un'idea e l'idea di Dio, in quanto finita, se lo deve far conoscere chiaramente e distintamente, deve rappresentare un'essenza finita. Wolzogen rovescia così la tesi cartesiana della capacità dell'idea di Dio di rappresentare compiutamente l'infinito.²⁶ Il rovesciamento di questa tesi si appoggia a principi peculiari del socinianesimo. Solo apparentemente, infatti, Wolzogen recepisce le obiezioni di quanti avevano segnalato a Descartes l'impossibilità di comprendere Dio con un'idea perfettamente chiara e distinta. Dietro quelle obiezioni non si celava l'ipotesi che l'essenza di Dio possa essere finita, perché le idee finite rappresentano il finito, ma l'argomento che, siccome l'essenza di Dio è certamente infinita, non può esserci un'idea che la contenga.²⁷ Al contrario, le *Annotationes* prospettano la via specificamente sociniana che, dal punto di vista di Wolzogen, scioglie il dilemma, ossia negare che Dio sia infinito in essenza.²⁸ Questa via si affaccia senza enfasi, forse per prudenza o, forse, perché, in fondo, era facilmente riconoscibile. Wolzogen non nomina apertamente i sociniani, ma non è difficile identificarli: «*Illud addere libet, haud magni nominis philosophos negare Deum quoad essentiam esse infinitum*» (Wolzogen [1657] 2012, 17).

Del resto, anche se si dubitasse che questi filosofi di notevole fama fossero i sociniani, esplicitamente sociniana è la ragione posta ad accreditare e sorreggere la tesi enunciata: «*quod ens infinitum omnia alia entia excludat*» (Wolzogen [1657] 2012, 17). Un ente infinito esclude tutti gli

25 Anche Gassendi, *Quintae Obiectiones*, AT VII, 304. Cf. anche Locke [1690] (1963), 33-5.

26 Descartes si era speso sottilmente a separare la chiarezza e la distinzione dell'idea dalla sua adeguatezza. L'idea di Dio è chiara e distinta, ma non adeguata, perché per essere adeguata una conoscenza dovrebbe contenere tutte le proprietà che sono nella cosa conosciuta, il che è possibile per Dio, ma non per la mente umana.

27 *Primae Obiectiones*, AT VII, 113.

28 Sulla finitezza di Dio anche Vorst 1610, 179-239; Crell 1668, 92-3 e Kuyper 1676, 297 ss.

altri enti, non potendo da essi distinguersi. Nell'infinito si perde qualunque distinzione. L'infinità prelude all'acosmismo panteistico e alla necessità del tutto, annullando, in un solo colpo, sia la separazione di Dio dagli enti creati sia, conseguentemente, la libertà. Due tesi, la separazione di Dio dagli enti creati e la libertà, che i sociniani consideravano irrinunciabili, soprattutto per le loro ricadute morali. Anche Wolzogen intravede dietro la metafisica cartesiana lo spettro del monismo: se l'essenza di Dio fosse infinita assorbirebbe in sé la totalità del finito, annullandone l'autonomia ontologica e riducendola a sua manifestazione. Senza considerare che più temibile ancora per le sue ripercussioni pratiche sarebbe il conseguente annullamento della contingenza: un universo sottoposto a leggi necessarie contraddirebbe e vanificherebbe nel determinismo qualsiasi ragionevole progetto morale e salvifico (De Michelis Pintacuda 2004).

È tesi propriamente sociniana che l'intelligibilità del rapporto di Dio con il mondo passi attraverso l'affermazione della finitezza divina. La finitezza di Dio è conseguenza della sua estensione, che, a sua volta, è condizione della sua azione sulla materia. Dio è esteso perché, se non lo fosse, non sarebbe nulla, né potrebbe agire, posto il principio che un ente incorporeo non potrebbe rivolgere la sua azione a qualcosa di corporeo se non ne condividesse la natura (Landucci 1991). D'altra parte, Dio è finito perché la sua azione si esercita sulla materia, che, come principio coesistente, ne circoscrive e limita l'estensione. In questo senso, i sociniani escludevano che l'azione di Dio potesse essere una creazione *ex nihilo*.²⁹ Poiché un'azione si esercita sempre su qualcosa, è inconcepibile che Dio abbia creato dal nulla. D'altra parte, nel rifiuto non del creazionismo *tout court*, ma del creazionismo *ex nihilo*, il socinianesimo si poneva sulla via tracciata dalla tradizione veterotestamentaria e dal primo pensiero cristiano: nell'Antico Testamento il verbo ebraico *bârô'* (creare) è usato in modo interscambiabile e in parallelo con il verbo *'āsēh* (fare). Creare significa, dunque, la stessa cosa che fare, ossia dare foggia e ordine a qualcosa di informe e disordinato o, comunque, a un principio recettivo. In questo significato non era contenuto quello di creazione dal nulla, quanto piuttosto l'idea che l'universo sia l'opera di un demiurgo che costruisce un ordine. Peraltro, proprio la creazione dal nulla sconfinava facilmente nell'alternativa emanatista di lontano stampo neoplatonico. Che poi, ancora una volta, era la via che il socinianesimo avrebbe continuato a vedere dannosamente percorsa da Spinoza.

Anche la confutazione della seconda prova dell'esistenza di Dio della *Terza Meditazione* sembra sottendere tesi sociniane e, nello specifico, anche se indirettamente e implicitamente, proprio la negazione della creazio-

29 *Praelectiones Theologicae*, in Sozzini 2004, 545. Cf. anche Aubert de Versé [1684] 2015, 21.

ne dal nulla. In quella prova, che risale dall'io in possesso dell'idea di Dio alla sua causa, Descartes faceva intervenire quella sua dottrina peculiare della natura discontinua del tempo³⁰ e, dopo aver escluso l'autocausalità dell'io,³¹ considerava insostenibile anche l'ipotesi che l'io non abbia affatto bisogno di causa e sia eterno, perché, non essendo il tempo continuo, si renderebbe necessaria una causa in grado di conservarlo nel presente, ossia di crearlo di nuovo in ogni istante.³²

Wolzogen non condivide i presupposti cartesiani: il tempo non è discontinuo e non è discontinuo l'essere nel tempo. Dio non è creatore dal nulla in principio e, *a fortiori*, non è creatore che rinnovi a ogni istante la sua creazione. Postulare una causa ripetutamente conservatrice equivale a una sorta di inutile moltiplicazione degli enti: l'io si conserva non perché ci sia una causa adeguatamente potente che ne mantenga la sostanza creandolo continuamente *ex novo*, ma semplicemente perché contro l'essere non agisce alcun principio distruttivo. È certamente causa *secundum esse*, in quanto crea gli enti, agendo su una materia preesistente, ma non è causa *secundum fieri*, perché non deve adoperarsi costantemente a sostenere nell'essere ciò che ha creato.³³ La necessità di un intervento continuo lo abbasserebbe al livello di un artefice incapace che non ha saputo conferire autonomia alla sua opera. La critica che Wolzogen rivolge a Descartes è chiara: le cause naturali seguono il loro corso e gli esseri si conservano perché Dio stabilisce di non distruggerli e fino a quando non li distrugga. Alla conservazione dell'io, così come a quella di qualsiasi ente, è sufficiente l'azione *seconda* della natura. Come causa metafisica e *prima*, Dio stabilisce soltanto il loro termine, secondo i dettami della sua sapienza.

E con questo veniva a cadere la sostanza della seconda prova cartesiana: l'ipotesi autocausativa che Descartes ha escluso, è, invece, assolutamente percorribile e sufficiente a spiegare l'origine dell'io. Non ha senso, dunque, il prosieguo della prova cartesiana, la cui peculiare dipendenza dall'idea di Dio Wolzogen sostanzialmente sembra ignorare. In questo senso, resta poco incisiva anche l'obiezione, stavolta interna, che chiude il commento della prova. Si tratta di un argomento ritorsivo che assume il principio cartesiano basilare dell'identificazione dell'io con la coscienza delle sue operazioni. Era il principio del *Cogito*, formulato nella *Seconda*

30 AT VII, 48-9: «omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent».

31 Infatti, si tratta di un io finito, ma in possesso dell'idea di Dio. Per i principi già fatti valere nella prima prova la sua causa deve sovrastare il finito.

32 AT VII, 49: «Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret».

33 Su questa distinzione anche Gassendi nelle *Quintae Obiectiones*, AT VII, 369.

Meditazione e costantemente ribadito. Ebbene, – spiega Wolzogen – se si concede a Descartes che l'io non abbia la forza sufficiente a conservarsi perché se l'avesse ne sarebbe cosciente e la conoscerebbe chiaramente e distintamente (AT VII, 49), si dovrebbe poi concludere, contro Descartes stesso e contro la sua *Seconda Meditazione*, che il corpo è più noto della mente. Infatti, tanti appetiti naturali finalizzati alla conservazione sono abitualmente avvertiti nel corpo, mentre Descartes insinua che alla mente, che sul corpo pretende di avere la priorità, resti opaca la forza che conserva l'io. In questo senso, si arriverebbe alla conclusione anticartesiana che il corpo sarebbe in grado di conservarsi per il solo concorso di cause naturali, mentre la mente, annullata in ogni istante, dovrebbe richiedere continuamente una causa esterna.

La conclusione di Wolzogen è che la seconda prova cartesiana non ha tenuta e non dimostra l'esistenza di Dio.

4 La prova morale e l'argomento della finalità

L'attacco sferrato alle due prove cartesiane della *Terza Meditazione* è un attacco alla teologia razionale ed è nello spirito del socinianesimo. Wolzogen completa e chiude la lunga confutazione delle prove cartesiane con un suo argomento dell'esistenza di Dio. Si tratta di un argomento di carattere morale che le *Annotationes* presentano come argomento noto: c'è un desiderio comune a tutti gli uomini e, dunque, innato, di vivere in eterno, unito alla speranza di una vita perenne e felice; questo desiderio è universale, pertanto – rileva Wolzogen – non può essere vano, né impossibile può essere il suo oggetto; d'altra parte, poiché un tale desiderio non è riconducibile alla natura umana, che è finita, mortale e corruttibile, esso postula una causa più perfetta, che è Dio (Wolzogen [1657] 2012, 26). Naturalmente, un argomento del genere assurge a una certezza soltanto morale, perché si fonda su un sentimento di persuasione interiore e non sull'evidenza della ragione.

Dalle *Annotationes* risulta chiara la convinzione di Wolzogen che, se una qualche prova può eventualmente essere data dell'esistenza di Dio, tale prova non possa certamente appellarsi a una conoscenza razionale di Dio, né alla sua idea, così come Descartes l'ha concepita. Agli occhi di Wolzogen, infatti, l'idea di Dio non esibisce alcuna peculiarità che la distingua dalle altre: è un'idea finita, che la mente forma *a posteriori* per estensione del finito e della quale, pertanto, la mente stessa è del tutto idonea a essere la causa. In realtà, secondo Wolzogen, qualunque idea potrebbe provare che Dio esiste, perché, essendo Dio autore di tutte le cose e di tutte le cose causa remota e prima, è causa anche della mente e delle idee che essa può formare: l'idea di Dio non prova la sua esistenza perché Dio di quell'idea sia la causa prossima, ma la prova come qualunque altra cosa creata.

Questa conclusione viene ricondotta da Wolzogen alla sostanza del diffusissimo argomento teleologico, secondo il quale la natura racconta del suo sapientissimo e potentissimo Autore. Argomento evocato anche da Gassendi (AT VII, 310), ma a sostegno del quale Wolzogen chiama innanzitutto la testimonianza di San Paolo, quando nella Lettera ai Romani giudicava inescusabili l'incredulità e l'empietà dei pagani, perché gli attributi invisibili di Dio, la sua potenza e la sua divinità, fin dalla creazione del mondo, si possono intuire con l'applicazione della mente alle sue opere.³⁴

L'argomento finalistico fu quello che diversi sociniani di seconda generazione, più inclini dei primi a prendere in considerazione l'ipotesi di dimostrare l'esistenza di Dio, ritennero il più accettabile e convincente. La circolazione di argomenti *ex universa rerum natura*³⁵ mostra la tendenza maturata dal socinianesimo ad allontanarsi dal rigoroso scritturalismo iniziale di Sozzini,³⁶ che argomenti del genere non avrebbe mai potuto sottoscrivere. Per Sozzini soltanto la rivelazione delle Sacre Scritture è fonte di conoscenza di Dio. E se Wolzogen, citando Paolo, può aderire all'idea che l'intelligenza, che è in grado di scoprire naturalmente Dio nella compagine ordinata della natura, non possa accampare giustificazioni se non lo fa, Sozzini escludeva che i cieli potrebbero mai narrare la gloria di Dio e il firmamento annunciare la sua opera³⁷ se le Scritture stesse non lo avessero insegnato: infatti, chi, se non sapendo già che Dio è creatore, potrebbe conoscere dai cieli e dal firmamento la sua gloria (Sozzini 2004, 538)?

Wolzogen non accoglie certe aperture del socinianesimo a elementi di razionalismo teologico. La sua disponibilità a usare principi speculativi della ragione in teologia resta complessivamente limitata.

34 San Paolo, *Lettera ai Romani*, I, 19-21.

35 Un tale allontanamento dallo scritturalismo è evidente in Crell, che nel *Liber de Deo et eius attributis* sviluppa per via eminentemente filosofica la sua prova dell'esistenza di Dio. Si tratta proprio di un argomento *ex universa natura* (Deum esse ex universa natura demonstratur) fondato sul finalismo. L'argomento, nel quale inizialmente risuona con chiarezza l'eco del II libro della *Fisica* di Aristotele, sviluppa il finalismo imprimendogli una curvatura antropocentrica, che si traduce in una complessa rivisitazione interna dell'approccio aristotelico. Sono riconoscente per aver potuto leggere il contenuto dell'intervento di Roberto Torzini, che ricostruisce puntualmente la prova finalistica di Crell e il suo rapporto critico con tematiche aristoteliche (*Filosofia e teologia nel De Deo di Crell*).

36 Fra i sociniani ci fu anche chi, dopo aver accolto la prova teleologica, la respinse per ritornare all'orientamento scritturalista delle origini. Una tale palinodia fece, per esempio, Kuiper.

37 *Salmo XIX*.

5 Le *Annotationes* contro il dualismo. Conclusioni

L'antiplatonismo di Wolzogen riemerge con chiarezza nella parte finale delle *Annotationes* congiuntamente alla riaffermazione di certi principi di empirismo già evidenziati all'inizio del commento. Wolzogen esamina le ragioni del dualismo cartesiano, che costituiva il nucleo teorico della *Sesta Meditazione*. Quel dualismo era un dualismo ontologico volto a distinguere *realmente*, e non con una distinzione di modo, non nominalmente né per semplice astrazione, la sostanza pensante dalla sostanza estesa, conferendo alla mente la piena e totale autonomia dal corpo. La distinzione reale che Descartes applicava alle due sostanze aveva un'evidente derivazione platonica: per natura l'anima è separata dal corpo, al quale è unita solo contingentemente e dal quale è destinata a liberarsi per realizzare quella condizione di immortalità che le è propria.

Wolzogen avanza ragioni gnoseologiche, psicologiche e antropologiche di matrice aristotelica per respingere il dualismo. E, naturalmente, anche ragioni sociniane. Sul piano gnoseologico da aristotelico rifiuta l'innatismo della conoscenza, perché la mente non può pensare senza il corpo, come, peraltro, aveva già argomentato discutendo criticamente la distinzione cartesiana tra immaginazione e intelletto.³⁸ Sul piano psicologico, perché l'anima, come principio di vita e sensibilità, ha un rapporto intrinseco con il corpo del quale rappresenta la forma. Infine, sul piano antropologico, perché la sostanza umana è caratterizzata dall'unità personale e, lungi dal poter prescindere dal corpo, senza il corpo non è completa (Wolzogen [1657] 2012, 35). Il ribaltamento del platonismo non potrebbe essere più netto: l'anima è meno perfetta quando è sola e separata dalla materia, mentre soltanto in quanto è unita al corpo essa manifesta la sua pienezza ontologica. Wolzogen non ritiene valido neppure l'argomento, anch'esso platonico, dell'indivisibilità dell'anima (Platone 2007, *Fedone*, 78), al quale Descartes si era appellato a sostegno dell'immortalità. Infatti, le *Annotationes* rilevano che, se la mente, intesa come facoltà intellettuale superiore, può ritenersi indivisibile, altrettanto non si può dire della mente intesa come sostanza o soggetto di facoltà diverse (Wolzogen [1657] 2012, 36-7).

Nella difesa di queste tesi Wolzogen è, soprattutto, sociniano e dietro al suo anti-dualismo traspare uno sfondo teologico peculiare. Sottratto al contesto del dibattito annoso che aveva ispirato immediatamente e che avrebbe continuato a ispirare, il dualismo è respinto alla luce di tematiche sociniane, *in primis*, contro Platone, la mortalità di natura dell'anima:

³⁸ Criticamente, ma, in verità, non sempre in modo pertinente e non senza travisare il senso di alcuni snodi cruciali delle *Meditationes*. Sembra sfuggirgli, per esempio, il significato del brano del pezzo di cera, che era servito a Descartes a respingere l'empirismo e a mostrare la priorità della mente sul corpo e che Wolzogen, invece, legge in relazione al rapporto tra sostanza e accidenti.

l'anima non è per sua essenza immortale, né è diventata mortale a causa del peccato; mortale lo è sempre stata, anche quando, prima del peccato, godeva di una vita senza fine e dei doni sovranaturali elargiti da Dio.³⁹ Il platonismo e la tradizione cristiana, che al platonismo si è appoggiata, hanno scisso l'unità della natura umana, assegnando impropriamente la precedenza metafisica alla componente spirituale su quella corporea.

Ancora una volta, da sociniano, Wolzogen è attratto dall'aristotelismo, che trova ben più conforme alla sua concezione naturale dell'uomo. Ma, soprattutto, contro Descartes è interessato a ripristinare la priorità della fede sulla ragione. In fondo, per lui l'obiezione davvero dirimente contro il dualismo viene dalle Scritture. Sono le Scritture a rivelare che l'anima non è separata dalla materia del corpo e che, dopo la morte, godrà della beatitudine eterna non disincarnata, ma rivestita di un corpo nuovo e glorioso inseparabile dallo spirito e da esso pienamente compenetrato.⁴⁰

Le pagine conclusive delle *Annotationes* rivelano un'ispirazione più scopertamente sociniana. Liquidata la teologia razionale, che delle *Meditationes* costituiva il cuore, Wolzogen è netto nell'indicare nella rivelazione l'unica fonte di verità su Dio. Man mano che è andato avanti nel commento alla metafisica cartesiana la sua autonomia dalle obiezioni ricorrenti indirizzate a Descartes è divenuta più evidente. Le *Annotationes* sono il commento di un sociniano, ma sono anche un commento sociniano. Certo, non sempre esplicitamente e non sempre in modo argomentato. In parte mascherato dalla somiglianza delle *Annotationes* ad argomenti delle *Objectiones* di Gassendi, il socinianesimo di Wolzogen si manifesta nell'orientamento aristotelico delle sue concezioni gnoseologiche e antropologiche e in tesi teologiche specifiche come quella dell'essenza finita di Dio. Ma, soprattutto, si manifesta nel primato della rivelazione. Che, generalmente, non sorprenderebbe in un sociniano, se non fosse che il socinianesimo, a seguito delle numerose intersezioni filosofiche che avevano concorso alla sua ridefinizione, aveva stemperato lo scritturalismo originario. Wolzogen manifesta una resistenza, insolita nel secondo socinianesimo, ad accogliere le suggestioni del razionalismo filosofico moderno.

39 Sozzini 2010, 27: «sed condicio mortalitatis inerat in homine etiam ante peccatum». Cf. Ricuperati 1980.

40 San Paolo, *Lettera ai Filippesi*, III, 21. Anche *I Lettera ai Corinzi*, XV, 45.

Bibliografia

- Aristotele (1973). *Opere: De Anima*. 4 voll. Roma; Bari: Laterza.
- Aubert de Versé, Noël [1684] (2015). *L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*. A cura di Fiormichele Benigni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Baillet, Adrien (1691). *Vie de Monsieur Descartes*. 2 vols. Paris: Daniel Houtemels.
- Bock, Friederich Samuel (1774). *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum*. Regiomonti et Lipsiae: Impensis Gottl. Lebr. Hartungii.
- Bordoli, Roberto (2005). *The Socinian Objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes*. Mulsow, Martin; Rohls, Jan (ed.), *Arminianism and Socinianism*. Leiden: Brill, 177-86.
- Brundell, Barry (1987). *Pierre Gassendi*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Cantimori, Delio (1939). *Eretici italiani nel Cinquecento. Ricerche storiche*. Firenze: Sansoni.
- Cartesio, Renato (1994). *Opere filosofiche*. A cura di Eugenio Garin. Roma; Bari: Laterza.
- Chmaj, Ludwik (1959). «Wolzogen przeciw Kartezjuszowi». *Bracia Polscy: Ludzie, idee, wpływy*. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Crell, Johann (1668). «De Deo et eius attributis». *Johannis Crellii Franci Operum Tomus quartus scripta eiusdem didactica et polemica complectens*. Irenopoli.
- Cristofolini, Paolo (1974). *Cartesiani e sociniani*. Urbino: Argalìa Editore.
- d'Aquino, Tommaso (1980). *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in indice thomistico (additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus) curante Roberto Busa*. 7 Bd. Stuttgart-Bad Caanstatt: Frommann-Hezboog.
- Descartes, René (1897-1913). *Oeuvres*. Éd. Adam, Charles; Tannery, Paul. 12 vols. Paris: Cerf.
- Desmarets, Samuel (1670). *De abusu philosophiae cartesianae*. Groningae, apud Tierk Everts.
- De Michelis Pintacuda, Fiorella (2004). *Socinianesimo e libertà*. Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*. Siena: Accademia Senese degli Intronati, 303-22.
- Fafara, Richard J. (1979). «An Eight Set of Objections to Descartes' Meditationes». *A Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 57(1), 25-44.
- Hutton, Sarah (2005). *Platonism and the Trinity: Anne Conway, Henry More and Christoph Sand*. Mulsow, Martin; Rohls, Jan, *Socinianism and Arminianism*. Leiden: Brill, 207-24.

- Jolley, Nicholas (1992). «The Reception of Descartes' Philosophy». Cottingham, John (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 4, 393-423.
- Kühler, Wilhelm Johannes (1912). *Der Socinianisme in Nederland*. Leiden: A.W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij.
- Kuyper, Franz (1676). *Arcana atheismi revelata*. Rotterdam: Naeranim.
- Lamy, François (1696). *Le nouvelle athéisme renversé ou Réfutation de Spinoza*. Paris: Roulland.
- Landucci, Sergio (1991). «Dio e materia nell'età cartesiana». Ciliberto, Michele; Vasoli, Cesare (a cura di), *Filosofia e politica. Per Eugenio Garin*. Roma, Editori Riuniti.
- Landucci, Sergio (2005). *Dio e materia nell'età cartesiana*. Ciliberto, Michele; Vasoli, Cesare (a cura di), *Filosofia e politica. Per Eugenio Garin*. Roma: Editori Riuniti, 457-482.
- Landucci, Sergio (2002). *La mente in Cartesio*. Milano: Franco Angeli.
- Locke, John [1690] (1963). *An Essay Concerning Human Understanding. The Works of John Locke*. 10 vols. Germany: Scientia Verlag Aalen.
- Marchetti, Valerio (1999). *I simulacri delle parole e il lavoro dell'eresia. Ricerca sulle origini del socinianesimo*. Bologna: CISEC.
- Mersenne, Marin (1932-1988). *Correspondence du P. Marin Mersenne*. Éd. De Waard, Cornelius. 18 vols. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Mignini, Filippo (2005). *Spinoza e i Sociniani*. Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa = Atti del Convegno* (Siena, 25-27 novembre 2004). Siena: Accademia Senese degli Intronati, 137-78.
- Moreau, Pierre-François (1996). «*Spinoza's Reception and Influence*». Garrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, Pierre-François (1971). *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF.
- Mulsow, Martin (2005). *The 'New Socinians': Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism*. Mulsow, Martin; Rohls, John (eds.), *Arminianism and Socinianism*. Leiden: Brill, 49-78.
- Nicolson, Marjorie H. (1929). «The Early Stage of Cartesianism in England». *Studies in Philology*, 26, 356-74.
- Nicolson, Marjorie H. (1992). *Conway Letters: The Correspondance of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their Friends 1642-1648*. Oxford: Clarendon Press.
- Paganini, Gianni (2003). «Hobbes, Valla and the Trinità». *British Journal for the History of Philosophy*, 11(2), 183-218.
- Pitassi, Maria Cristina (2005). «La correspondance entre Marin Mersenne et Marcin Ruar». Szczucki, Lech, *Faustus Socinus and His Heritage = Atti del Convegno* (Cracovia, 24 settembre 2004). Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 189-201.

- Platone (2007). *Dialoghi filosofici*. A cura di Cambiano, Giuseppe. Torino: UTET.
- Popkin, H. Richard (1960). *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum.
- Randall, John Herman (1961). *The School of Padua and the Emergency of Modern Science*. Padova: Editrice Antenore.
- Ricuperati, Giuseppe (1980). «*Il problema della corporeità dell'anima*». Bertelli, Sergio (a cura di), *Il libertinismo in Europa*. Napoli; Milano: Ricciardi, 369-415.
- Sand, Christopher (1684). *Bibliotheca Antitrinitariorum*. Freistadii.
- Schmaltz, Tad M. (2005). *Reception of Descartes. Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*. London; New York: Routledge.
- Scribano, Emanuela (1988). *Da Descartes a Spinoza. Percorsi di teologia razionale*. Firenze: Franco Angeli.
- Scribano, Emanuela (1997). *Guida alle Meditazioni metafisiche*. Milano; Bari: Laterza.
- Scribano, Emanuela (2006). «Aristotele contro Platone in Fausto Sozzini». *Rinascimento*, 46, 73-92.
- Sozzini, Fausto (2004). *Fausti Socini Senensis Opera Omnia*. A cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano. 2 voll. Siena: Giuseppe Ciachcheri.
- Sozzini, Fausto; Pucci, Francesco (2010). *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*. A cura di Mario Biagioni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Skrzypek, Marian (1997). «Gassendi chez les sociniens et les libertins polonais». Murr, Sylvia (éd.), *Gassendi et l'Europe*. Paris: Vrin, 301-14.
- Stella, Aldo (1983). *Influssi dell'aristotelismo veneto nella genesi del socinianesimo*. Olivieri, Luigi, *Aristotelismo veneto e scienza moderna = Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*. 2 voll. Padova: Editrice Antenore, 1, 993-1007.
- Szczucki, Lech (1967). «La prima edizione dell'«Explicatio» di Fausto Sozzini». *Rinascimento*, 7(1), 319-23.
- Thijssen-Schoute, Louise C. (1954). *Nederlands Cartesianisme*. Amsterdam: Noord-Hollandsche.
- Van Mastricht, Peter (1677). *Novitatum cartesianorum Gangraena seu theologia cartesiana detecta*. Amstelodami: Jaansonio Waesbergio.
- Van Velthuysen, Lambert (1680). «Tractatus de cultu naturali, et origine moralitatis oppositus Tractatui theologico-politico, et operi postumo B.D.S». *Opera Omnia*. Roterodami: Leers.
- Verbeek, Theo (1997). «*Descartes et les Pays-Bas: philosophie et théologie*». Fattori, Marta (a cura di), *Il vocabolario della République des Lettres*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Vercruysse, Jérôme (1976). «*Bibliotheca Fratrum Polonorum. Histoire et bibliographie*». *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 26, 204-5.

Vorst, Konrad (1610). *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei*. Steinfurti: T. Caesar.

Wolzogen, Hans Ludwig (1657). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*. Amsterdam: Jan Hendricksz Boom.

Wolzogen, Hans Ludwig [1657] (1959). *Uwagi do Medytacji Metafizycznych René Descartes'a*. Chmaj Ludwik (pod redakcja). Warszawa: Biblioteka Klasyków Filozofii.

Wolzogen, Hans Ludwig [1657] (2012). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*. A cura di Elisa Angelini. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Eresia e persecuzione in Bayle

Stefano Brogi

(Università degli Studi di Siena, Italia)

Abstract The polemic against Catholic intolerance of Louis XIV was developed by Bayle, in beginning of 1680's, in convergence with parallel campaign conducted by Pierre Jurieu. In fact, this Calvinist theologian anticipated statements on the rights of erroneous conscience, which became later typically Baylean. Bayle nevertheless proposed a general defence of tolerance on the basis of the Golden Rule (*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), while Jurieu excepted the Socinians and others which denied the fundamental truths of Christianity. The *Commentaire philosophique* made visible the intellectual break between Bayle and Jurieu, that became later a harsh personal conflict. In several occasions Bayle retorted to Jurieu and intransigent Calvinists the charge of intolerance that they brought against Catholics. However Bayle was always faithful to cornerstones of his theory, that required precise limitations to religious freedom for political reasons.

Sommario 1 Questioni ancora aperte. – 2 Bayle e Jurieu in difesa della libertà di coscienza. – 3 La *Critique Générale* e la regola d'oro. – 4 Tutto o niente: e gli atei? – 5 La via della grazia contro la regola d'oro. – 6 Gli esiti della polemica con Jurieu.

Keywords Pierre Bayle. Pierre Jurieu. Tolerance. Golden Rule.

1 Questioni ancora aperte

Ad oltre tre secoli dalla morte, Bayle resta un personaggio controverso. Ateo o calvinista, scettico o razionalista, occasionalista o materialista, illuminista radicale o antilluminista: le diverse chiavi di lettura proposte dagli specialisti non possono che sconcertare i volenterosi ma purtroppo rari lettori. L'unico punto fermo sembra il riconoscimento che il nostro autore fu uno dei grandi teorici moderni della tolleranza: forse il più radicale di tutti, per l'intransigente difesa dei diritti della coscienza errante. Appena si entra nel merito, tuttavia, le cose si complicano anche per questo verso. Frédéric Brahami e John Laursen, ad esempio, attribuiscono a Bayle una fondazione della tolleranza di tipo scettico-relativistico, il cui fascino nasce dalla consonanza con tanta parte della cultura contemporanea. Antony McKenna, per contro, sostiene da tempo che la concezione etico-politica bayliana è di tipo razionalistico e riconosce alcuni cardini morali universali. Gianluca Mori, dal canto suo, individua nel *Commentaire philosophique*

Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-5

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 | © 2017

una tensione irrisolta tra il razionalismo di derivazione malebranchiana (tipico soprattutto della prima parte) e il relativismo che emergerebbe nelle parti successive e nel *Supplement*. Per Mori, in ogni caso, Bayle diviene sempre meno 'tollerante', col passare del tempo, per giungere dopo la 'Gloriosa rivoluzione' inglese a posizioni politiche sempre più nitidamente assolutistiche, sostanzialmente simili a quelle hobbesiane.¹

Chi legge con occhi spassionati il *Commentaire*, in ogni caso, non può non porsi alcune domande. Come si concilia la tolleranza senza limiti nei confronti di ogni tipo di eretico (per Bayle in questa materia «il faut tout ou rien», come vedremo tra poco) con la negazione di tale diritto agli atei? E come è possibile che il tollerante Bayle attribuisca ripetutamente alle autorità politiche la facoltà di espellere dai propri territori interi gruppi religiosi, quando li considerino un pericolo per la stabilità e la sicurezza dello stato? Se poi si allarga lo sguardo all'insieme della produzione bayliana ci si dovrà chiedere come si concili la posizione del *Commentaire* con le tesi della preferibilità dell'ateismo rispetto all'idolatria o della possibilità di una società di atei. Per quanto concerne gli eretici, d'altronde, come mettere d'accordo le affermazioni bayliane sulla legittimità soggettiva di qualunque visione religiosa con la sempre più evidente ostilità nei confronti di anabattisti, quaccheri, sociniani e perfino arminiani? Domande che per lo più gli studiosi eludono, dichiarando meramente opportunistica, ad esempio, la posizione del *Commentaire* nei confronti dell'ateismo, che in effetti Bayle avrebbe ritrattato, in seguito, riconoscendo agli atei di essere addirittura più affidabili dei cristiani, dal punto di vista civile. Altri riconducono queste oscillazioni all'evoluzione dell'atteggiamento del filosofo di Rotterdam nei confronti della religione, sempre più diffidente ed ostile col passare del tempo: ma un'evoluzione lineare contrasta per l'appunto con l'alternarsi di tesi apparentemente contrastanti.

Senza voler risolvere in questa sede tutti questi interrogativi (su alcuni ho già detto la mia in precedenza, su altri tornerò molto presto)² vorrei rilevare, per quanto concerne specificamente le posizioni di Bayle sulla persecuzione degli eretici, che il quadro che emerge dalle ricerche recenti resta troppo confuso, fino a legittimare la domanda se davvero il filosofo di Rotterdam meriti di essere considerato uno dei grandi teorici moderni della tolleranza o sia solo un controversista un po' pasticciatore che, in definitiva, non riesce a dominare le conseguenze delle teorie che egli stesso mette in campo. Credo che per evitare di aggrovigliare ulteriormente la

1 Manca una rassegna esauriente degli studi sulla tolleranza bayliana, che si sono moltiplicati negli ultimi tre decenni. Qualche spunto in Gros 2009, 267-72 e in Laursen 2011. Gli studi a cui si allude nel testo sono i seguenti: Brahami 2001; Laursen 1998, 2001, 2011; McKenna 1999, 2007, 2011, 2012a, 2012b; Mori 1999, 2011.

2 Cf. Brogi 1998, 257-8; 2014; in corso di stampa.

questione si debba precisare un po' meglio come nasca e poi si sviluppi la polemica bayliana contro l'intolleranza religiosa.

2 Bayle e Jurieu in difesa della libertà di coscienza

Per cercare di afferrare il filo giusto e provare a dipanare la matassa bisogna, a mio avviso, tornare a Sedan, nel luglio 1681, al momento della soppressione dell'accademia protestante da parte delle autorità francesi, che stanno esercitando una crescente pressione contro i calvinisti, che sfocerà nelle *dragonnades* e nella revoca dell'editto di Nantes.³ Con la perdita dell'insegnamento Bayle si trova improvvisamente senza risorse economiche e viene accolto per qualche mese nella casa del collega Jurieu. Di lì a poco, però, entrambi devono lasciare Sedan e cercare sistemazioni diverse. Bayle si sposta a Parigi, ma l'8 ottobre si mette in viaggio per l'Olanda, attirato dalla promessa di un posto di insegnante presso la nuova *École Illustre* di Rotterdam. Passando da Maastricht ritrova Jurieu, chiamato anch'egli a Rotterdam come ministro della Chiesa Vallona. All'arrivo nel porto olandese anche Jurieu ottiene (secondo alcuni per intercessione dello stesso Bayle) l'incarico di docente presso l'*École illustre*.⁴

I due si ritrovano così nuovamente colleghi: Jurieu insegna teologia (e contemporaneamente svolge le funzioni di ministro), Bayle insegna filosofia e storia. Per qualche tempo condividono la protezione del reggente repubblicano Adriaen Paets, ma Jurieu passa presto sul fronte orangista, mentre Bayle continua la collaborazione con il politico arminiano fino alla morte di questi (8 ottobre 1686). Nei primi anni olandesi, comunque, Bayle e Jurieu restano in buoni rapporti di amicizia, anche se manifestano temperamenti e attitudini intellettuali molto diversi. Tra l'intransigente teologo e il filosofo anticonformista i rapporti si guasteranno dopo la pubblicazione del *Commentaire*, per deflagrare clamorosamente nel 1691 con l'*affaire* dell'*Avis aux réfugiés*.

Tra il 1681 e il 1685, tuttavia, sembrano filare d'amore e d'accordo.⁵ Ovviamente il prestigio di cui godono nel calvinismo vallone è molto diverso. Jurieu è un celebre teologo, appartenente a una famiglia prestigiosa dell'élite ugonotta. Sebbene abbia già dato prova di forte propensione polemica, che sconfina talora nella rissosità, gode di una solida fama di

3 La prima grande *dragonnade* contro gli ugonotti è quella del Poitou e risale proprio al 1681, ma il ricorso a questo strumento di ricatto si dispiegò pienamente subito prima e subito dopo la *Révocation* dell'ottobre 1685: cf. Labrousse 1990; Garrisson 1998.

4 Cf. Labrousse 1963, 166; Bost 2006a, 155-6.

5 Già nel novembre 1683, tuttavia, la distanza intellettuale tra Bayle e Jurieu era chiarissima a Le Clerc, appena arrivato a Amsterdam: cf. Le Clerc 1987, 101.

ortodossia e si pone come riferimento per il calvinismo francese duramente sotto attacco. Bayle non è un ecclesiastico e ha alle spalle un'imbarazzante seppur breve conversione al cattolicesimo. Egli è solo all'inizio della sua attività pubblicistica, che gli darà grande fama, ma gli attirerà accuse durissime e infamanti. Al loro arrivo in Olanda, in ogni caso, i due rifugiati sono uniti dalla solidarietà cementata dalla persecuzione e scendono entrambi in campo in difesa dei loro correligionari.

Mettendo a confronto gli scritti che essi producono in questi anni contro l'intolleranza cattolica ci si imbatte subito nella parabola delle nozze del Vangelo di Luca, che darà poi il titolo al *Commentaire* bayliano. L'esegesi prediletta dai persecutori di ogni tempo viene apertamente contestata ed il primo a farlo non è colui che ci si potrebbe aspettare:

Ce sont de mauvais commentateurs des paroles du Seigneur Jésus-Christ, que ceux qui lui font dire, *force-les d'entrer*, c'est-à-dire contrains-les par la violence, et par la crainte de la mort, d'entrer dans l'Église, qui est la sale de noces. Le Seigneur ne peut souffrir dans cette sale que ceux [...] qui ont une véritable et une solide piété. Mais ces gens que l'on amène à l'Église par la crainte et par les menaces, sont des hypocrites, des impies qui dérobent leur impiété à la vue des hommes.

Sono frasi che ci si aspetterebbe di trovare nel *Commentaire* di Bayle, ma che sono tratte invece dal *Préservatif contre le changement de religion* di Jurieu (1681a, 6-7). Questo stesso testo aggiunge poco dopo «qu'il n'y a rien de plus lâche que de trahir la vérité et sa conscience par intérêt», perché la verità è uno dei regali più grandi del cielo. Rinnegarla significa disprezzare Dio stesso, che ce l'ha donata (Jurieu 1681a, 8-9). Chi sollecita la conversione di persone fragili, con lusinghe o minacce, li spinge a un peccato mortale e ne è responsabile davanti a Dio. Nella *Politique du clergé de France*, fin dalla prima edizione, Jurieu osserva che la pratica delle conversioni forzate danneggia per l'eternità coloro che dichiara di voler salvare, «quand même la religion où l'on pousse serait bonne», perché chi abbraccia una qualunque fede contro le proprie personali convinzioni offende comunque Dio (Jurieu 1681b, 181). Si tratta di una chiarissima anticipazione della tesi bayliana secondo cui si deve sempre rispetto alla coscienza, anche quando essa sia materialmente in errore: forzandola a contraddire se stessa, infatti, la si costringe al peccato più grave che si possa immaginare.

È importante rimarcare che, in questa primissima fase della polemica, Jurieu propone una serie di argomenti che saranno ripresi e amplificati da Bayle. Questi finirà anzi per rinfacciarli, quando sarà chiaro che il teologo non ha intenzione di trarne le conseguenze generali che egli vorrebbe. Di lì a poco, comunque, entrambi si trovano a replicare all'ex-gesuita Louis Maimbourg, autore della *Histoire du calvinisme* (1682). Per

Bayle è la prima presa di posizione esplicita sul tema della tolleranza, ma è utile dare anche in questo caso la precedenza a Jurieu, che contesta decisamente l'appello di Maimbourg al *compelle intrare*. Il passo lucano, egli afferma, non può essere applicato agli eretici: le armi di cui è lecito servirsi per la conversione degli infedeli sono solo quelle pacifiche della predicazione e dell'esempio (Jurieu 1683, 270-1).

Tra il 1681 e il 1683, insomma, Jurieu difende con vigore il principio della libertà di coscienza, affermando che i disordini civili non nascono mai dall'eccesso di tolleranza, ma al contrario «de ce qu'on ne voulait pas tolérer la diversité des sentiments» (Jurieu 1681b, 237).⁶ Jurieu sembra addirittura anticipare la tesi (poi tipicamente bayliana) che assegna alla verità putativa gli stessi diritti della verità *tout court*, perché «il n'y a point d'homme [...] qui ne soit persuadé qu'il est dans la bonne religion. Le Grand Seigneur croit être dans la voie de salut, comme le Roi Très-Chrétien se persuade y être» (Jurieu 1681a, 228). È insomma Jurieu a sostenere, prima che lo faccia più ampiamente e diffusamente Bayle, che – laddove i sovrani cristiani avessero il diritto di forzare i loro sudditi ad abbracciare una specifica confessione di fede – ciò comporterebbe analogo diritto per i sovrani infedeli (Jurieu 1681a, 228-9). Jurieu introduce tuttavia una riserva, che diventerà sempre più centrale negli anni successivi, di fronte all'incalzare di Bayle: la tolleranza non può essere estesa a coloro che negano i fondamenti del cristianesimo, tra i quali vengono citati gli ariani, i manichei e i sociniani (Jurieu 1681a, 235-6).

Solo tenendo presente le posizioni assunte in questi anni da Jurieu – suo amico, compagno d'esilio e collega – si può comprendere l'atteggiamento di Bayle e coglierne gli obiettivi reali, espliciti e impliciti. La sua perorazione in favore della tolleranza si sviluppa in costante dialogo e contrappunto con le tesi di Jurieu. La posta in gioco è l'orientamento complessivo del calvinismo del *Réfuge*. Jurieu esprime la linea di fatto prevalente, che rivendica la libertà religiosa nei confronti dell'intolleranza cattolica, ma non è disposta a concessioni analoghe verso i dissidenti protestanti. Bayle condivide le rivendicazioni di Jurieu e gli argomenti che le sostengono, ma ne esplicita le basi teoriche e le conseguenze generali, che in linea di principio non possono escludere nessuno. Non si può reclamare per sé la libertà di coscienza e poi negarla ad altri. È questo il principio di fondo di tutti gli interventi bayliani, espresso con grande chiarezza già nella *Critique générale* del 1682. Si tratta del principio di reciprocità, che – come si è appena visto – era evocato dalla *Politique du clergé de France* che Jurieu aveva pubblicato l'anno precedente. Bayle fa suo questo presupposto, identificandolo con la regola d'oro del *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*,

6 L'affermazione si ritrova pari pari nel *Commentaire*: «tout le désordre vient non pas de la tolérance, mais de la non-tolérance» (Bayle 1727, 2, 415b). Sulle posizioni di Jurieu in materia di tolleranza cf. anche Minerbi Belgrado 2001.

pilastro irrinunciabile dell'equità naturale e del messaggio evangelico. Quest'assioma sarà d'ora in poi l'architrave su cui il filosofo di Rotterdam fonderà tutta la sua difesa della tolleranza: da esso deriverà peraltro precise riserve e limitazioni della libertà religiosa, in nome dell'esigenza politica di salvaguardare la sicurezza dello stato e la pace civile.

3 La *Critique Générale* e la regola d'oro

La *Critique générale de l'histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg* (1682) enuncia in modo chiaro e sintetico tutte le principali tesi sulla tolleranza che l'autore difenderà fino alla fine della sua vita. Chi legge questo testo, in verità molto trascurato, non può cadere nell'errore di identificare la sua difesa della libertà di coscienza con una forma di scetticismo soggettivistico, come accade invece a molti lettori del *Commentaire*. Qui la coscienza è ben lontana dall'apparire una sorta di santuario sacro e assoluto, che legittimerebbe qualunque comportamento purché sia in buona fede, cioè quando sia coerente con le convinzioni di coscienza di chi agisce. Secondo la *Critique*, infatti, il persecutore viola una regola etica universale, senza la quale cade la possibilità stessa del discorso morale. Si tratta per l'appunto della regola d'oro o, se si preferisce, del principio di reciprocità: non si può dire che A non deve fare una certa cosa se non si è disposti a dire lo stesso di B, quando si trova in circostanze analoghe, indipendentemente dal fatto che A appartenga alla propria chiesa o alla propria fazione e B appartenga invece a quella avversaria.⁷ Contro Maimbourg la *Critique* martella insistentemente su questo punto, denunciando l'illogicità di una prospettiva tutta fondata sul *partito preso*, che difende il proselitismo e la persecuzione quando sono praticati dai cattolici e li condanna quando ne sono protagonisti attivi i protestanti. Una simile argomentazione era ovviamente accolta con favore dai riformati, in quanto specificamente rivolta a contestare l'intolleranza cattolica. Ma a Bayle non sfuggiva affatto che, per avere una qualche forza, l'argomento doveva essere proposto in una forma che corrispondesse all'universalità della regola d'oro. Ciò che si contestava ai cattolici, dunque, doveva necessariamente valere, a parti rovesciate, per gli stessi protestanti.⁸

È chiaro che per la *Critique Générale* il necessario rispetto per le convinzioni di coscienza, erranee o meno, non è un principio primario e au-

7 Sul principio di reciprocità come fondamento della dottrina bayliana della tolleranza ha insistito soprattutto Kilcullen 1988, 54-135. Più di recente il tema è stato ripreso, nel contesto di una ricerca di ampio respiro storico e teorico, da Forst 2008. L'unico lavoro specifico sulla *Critique Générale* si deve a Bost 1990 (ora anche in Bost 2006b, 103-34; Cf. anche 147-57). Poco pertinente Jenkinson 2002.

8 Bayle 1727, 2, 56b-57a.

tofondativo, ma è la conseguenza inevitabile della regola d'oro. Chi nega agli altri il diritto che pretende per se stesso distrugge la più elementare regola morale: ma nessuno potrebbe rinunciare, per se stesso, al diritto di seguire la propria coscienza, *ergo*... Siamo nella stessa linea che sarà poi ampiamente sviluppata nelle *Nouvelles Lettres Critiques* e nel *Commentaire*, ma il perno del ragionamento non è qui il diritto-dovere di seguire la propria coscienza, quanto piuttosto l'irragionevolezza della pretesa di esercitare la forza sulla coscienza altrui. La regola d'oro impone di non far violenza sulle coscienze di coloro che la pensano diversamente, perché altrimenti dovremmo concedere loro il diritto di far violenza alla nostra: «tout ce qui pourrait justifier la vraie Église dans les persécutions qu'elle exercerait contre les autres, consisterait en ce qu'elle est persuadée de leur fausseté : mais les autres ne sont pas moins persuadées de sa fausseté, qu'elle de la leur; donc elles ont le même droit». Se non ci si vuole rassegnare alla legge del più forte bisogna stabilire «une espèce de droit des gens entre toutes les religions, auquel la bonne religion soit autant assujettie que les autres».⁹

Ecco dunque che s'impone necessariamente il punto di vista che sarà poi lungamente articolato dal *Commentaire philosophique*: chi protesta contro le persecuzioni che subisce non può negare agli altri il diritto di seguire la propria coscienza, per quanto erronea questa possa essere, sulla base di un'esigenza minima di coerenza sancita dalla morale naturale e ribadita dallo stesso annuncio del Cristo.

De toutes les maximes il n'y en a point de plus universellement vraie dans la morale, que le célèbre axiome: *Qu'il ne faut point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait*: et bien loin que l'Évangile ait dérogé à ce grand précepte de la religion naturelle, qu'il l'a rendu d'une nécessité absolue, et l'a poussé encore plus loin. Ainsi la vraie religion ne peut justement entreprendre contre les fausses ce qu'elle trouverait injuste, si les fausses l'entreprenaient contre elle.¹⁰

4 Tutto o niente: e gli atei?

L'obiettivo dichiarato del *Commentaire* è prendere le distanze dai «semi-tolleranti» come Jurieu, che rifiutano la tolleranza a chi nega le dottrine che essi considerano fondamentali: «il faut tout ou rien», dichiara secca-

9 Bayle 1727, 2, 87b e 88a.

10 Bayle 1727, 2, 93b-94a. Il legame inscindibile tra tolleranza e regola d'oro sarà confermato più volte da Bayle, non solo nel *Commentaire* (Bayle 1727, 2, 553b), ma anche nel *Dictionnaire* (Bayle 1740, 2, 610b) e nella *Continuation des pensées diverses* (Bayle 1727, 3, 408b-410b).

mente Bayle, «on ne peut avoir de bonnes raisons pour tolérer une secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolérer une autre» (Bayle 1727, 2, 419b). La libertà di coscienza va dunque riconosciuta anche agli esecrati sociniani e agli eretici d'ogni tipo, per non parlare degli ebrei, dei turchi e dei pagani di qualunque razza. Le controversie religiose, insomma, vanno *sempre* risolte con le armi pacifiche già invocate da Jurieu, quelle dell'esortazione e del ragionamento; *mai* con quelle della coercizione, capaci soltanto di fabbricare degli ipocriti. Bayle e Jurieu affermano all'unisono che la pratica delle conversioni forzate non può mai salvare qualcuno, anzi spalanca le porte dell'inferno a chi per debolezza cede alla violenza o alle lusinghe: ma allora, incalza Bayle, la costrizione non può *mai* essere ammessa in materia religiosa.

Questa esclusione delle mezze misure, in fatto di tolleranza, sembra comportare che gli atei siano tutelati quanto gli eretici. Ma agli atei il *Commentaire* non riconosce una coscienza, per il semplice motivo che questa viene definita come la percezione interiore di un comandamento di Dio: non riconoscendo alcun Dio e non potendo, per ciò stesso, temere per la propria salvezza eterna, l'ateo deve obbedienza assoluta al potere civile. In questo modo il *Commentaire* evita abilmente di riconoscere agli atei un diritto che avrebbe suscitato lo scandalo dei teologi di tutte le confessioni, a cominciare dai calvinisti che intendeva spingere verso posizioni tolleranti. Senza smentire direttamente le tesi della preferibilità dell'ateismo rispetto all'idolatria e della possibilità di una società di atei, il *Commentaire* argomenta che, a differenza dei credenti, gli atei non possono opporre al legittimo esercizio del potere civile un'obiezione fondata sulla necessità di attenersi a un'autorità superiore. Non potendo invocare il dovere di obbedire a Dio, l'ateo rimane «justement exposé à toute la rigueur des lois, et dès aussitôt qu'il voudra répandre ses sentiments contre la défense qui en sera faite, il pourra être châtié comme un séditieux, qui ne croyant rien au-dessus des lois humaines, ose néanmoins les fouler aux pieds» (Bayle 1727, 2, 431a).

Se la coscienza è la voce di Dio, chi non riconosce alcuna divinità è per definizione sordo alla sua voce e dunque non può appellarsi alla propria coscienza. Ma questa definizione non è farina del sacco di Bayle, che nel *Système abrégé de philosophie* del 1677 ne aveva fissata una ben diversa: «un jugement pratique de l'entendement, qui nous dicte qu'il faut ou qu'il a fallu faire quelque chose, comme étant honnête, et qu'il faut ou qu'il a fallu fuir une certaine chose, comme étant honnête». La coscienza, da questo punto di vista, non è altro che «une connaissance de la loi naturelle, par laquelle chacun juge quelle chose est honnête, et à faire, et quelle autre est honteuse, et à fuir» (Bayle 1727, 4, 260-1). Questa definizione è del tutto analoga a quella che riemergerà molti anni dopo, quando Bayle correggerà quanto affermato nel *Commentaire* rilevando che la coscienza può, appunto, esser identificata col comando della ragione e della legge

morale, riconoscibile anche dall'ateo (Bayle 1727, 3, 986b). Come mai allora il *Commentaire* definisce la coscienza come la voce di Dio? Si tratta in realtà di un luogo comune della controversia protestante contro l'intolleranza cattolica: Jurieu, in particolare, ricorda incessantemente che occorre obbedire a Dio invece che agli uomini, ammonendo quei riformati francesi che sono tentati dalla conversione al cattolicesimo. Bayle non fa altro che accogliere questa identificazione per mostrare che da essa scaturisce necessariamente il rispetto della coscienza di tutti i credenti, anche di coloro a cui Jurieu vorrebbe invece negarlo.

Non desta dunque meraviglia che il teologo reagisca rapidamente alla pubblicazione delle prime due parti del *Commentaire*: lo fa con il *Des droits des deux souverains* (1687), interamente dedicato alla confutazione di un'opera che attribuisce a una «cabale» di protestanti francesi infettati di socinianesimo. Forse Jurieu ha dei sospetti sul vero autore del *Commentaire*, ma preferisce per ora dissimularli. Certo egli coglie fino in fondo la sfida lanciategli da un libro che «n'a été fait que pour établir ce dogme socinien le plus dangereux de tous ceux de la secte socinienne, puis qu'il va à ruiner le christianisme et à établir l'indifférence des religions» (Jurieu 1687, 13-4). Contro il sedicente Jean Fox de Bruggs Jurieu ribadisce che la difesa della coscienza calvinista di fronte alle persecuzioni cattoliche non comporta il riconoscimento di eguali diritti per le coscienze dei sociniani o addirittura degli ebrei, dei musulmani e dei pagani.

5 La via della grazia contro la regola d'oro

Ciò non fa che animare di più il suo antagonista. Dopo aver inserito in corsa una breve nota di risposta nella terza parte del *Commentaire* (nei primi mesi del 1687), Bayle torna alla carica con un *Supplément* (1688) che consta di 463 pagine in-12. Qui Jurieu è il bersaglio esplicito: una lunga *préface* è dedicata a dimostrare che il teologo può opporsi alla difesa della coscienza errante solo a prezzo di stridenti contraddizioni. Il *Des droits* aveva cercato di imputare al suo avversario l'affermazione secondo cui non si pecca mai quando si segue la propria coscienza. Ma Bayle rivendica che la sua opinione al riguardo coincide con quella sostenuta nel *Vrai système de l'Eglise* dello stesso Jurieu (la quale non comporta affatto che chi agisce secondo coscienza non possa mai commettere un peccato, anche mortale).¹¹ Il *Vrai système* risponde ai *Prétendus réformés convaincus de schisme* di Pierre Nicole (1684), che aveva messo in luce tutte le difficoltà della «via dell'esame» rivendicata dai protestanti e difeso la «via dell'au-

¹¹ Cf. la *Préface* del *Supplément au Commentaire*, con ripetute citazioni del *Vrai système* di Jurieu (Bayle 1727, 2, 499b-503a). Una ricostruzione puntuale della posizione del *Commentaire*, da questo punto di vista, si trova ora in Solère 2016.

torità» prediletta dai cattolici. Jurieu (punzecchiato anche in questo caso da Bayle, cf. Minerbi Belgrado 2008, 118-23) respinge naturalmente la soluzione cattolica (per accettare un'autorità bisogna vagliare le ragioni che militano in suo favore, il che ci riporta all'imprescindibilità dell'esame, come noterà a più riprese lo stesso Bayle), ma riconosce le difficoltà della tesi protestante.

Jurieu si rende ben conto che una presa di posizione unilaterale in favore dell'esame rischia di favorire i sociniani e i loro simili. Egli sceglie dunque una sorta di terza via, non priva di temerarietà: alla via dell'esame sovrappone la «via della grazia», che riconosce la necessità soggettiva di attenersi al dettame della coscienza, ma suppone una diversità di principio tra la coscienza illuminata da Dio e quella guidata dalle passioni umane. Jurieu riconosce con grande spregiudicatezza intellettuale di non essere in grado di indicare dei criteri oggettivi «qui distinguent les fausses persuasions des véritables» (Jurieu 1686, 281). Impossibile dar conto all'esterno della persuasione interiore che distingue l'azione della grazia da quella delle passioni, dei pregiudizi, dell'educazione ricevuta: «Toutes les connaissances qui sont du *sentiment*», riconosce Jurieu, «ne peuvent être qu'en ceux dans lesquels est le *sentiment*. Cela ne se communique pas, cela ne s'apprend aux autres» (Jurieu 1686, 488). Il vero credente ha la certezza della propria fede, grazie all'illuminazione divina, ma non può darne conto in termini oggettivi a coloro che sono nell'errore. La conclusione è che il sentimento è una guida erronea e illusoria per gli eretici, che conduce alla perdizione, mentre è una via di salvezza per i veri fedeli: tutto è sicuro con la grazia, niente è sicuro senza di essa.

Questo appello alla grazia come unico criterio per distinguere la verità dall'errore sarà dichiaratamente fatto proprio, più tardi, da Bayle, quando si troverà nella necessità di schivare le accuse di ateismo riparandosi dietro una forma di fideismo. Nel 1686, tuttavia, egli si limita a rilevare che, su queste basi, Jurieu non può negare a nessuno il diritto di seguire la propria coscienza, per quanto erronea possa essere: rifiutare tale diritto ai sociniani o agli arminiani, dopo averlo rivendicato per sé, significa violare quella regola d'oro che per Bayle nessuno può mettere sensatamente in discussione. Ma il *Vrai système* si mostra disposto a sacrificare proprio il principio di reciprocità: il vero credente ha il diritto di pretendere il rispetto della propria coscienza, in cui riconosce la voce di Dio, ma non per questo è tenuto ad accordare l'identico diritto all'eretico (Jurieu 1686, 306-313). Il sentimento interiore della grazia, per Jurieu, dà al vero cristiano la certezza soggettiva di essere nel giusto. La speculare convinzione dell'eretico, invece, è il frutto delle passioni e del peccato e dunque in nessun modo può pretendere la tutela dovuta alla verità. La certezza interiore della propria fede costituisce dunque, per Jurieu, un criterio assoluto e 'non negoziabile', che prevale su qualunque principio di razionalità o di equità naturale. Una posizione che colpisce profondamente Bayle, che di

fronte a essa manifesta stupore e riprovazione, ma è costretto a prendere atto dell'impossibilità di darne una vera confutazione. Ne farà anzi tesoro, dal punto di vista tattico: nel *Dictionnaire* si trincererà infatti dietro una forma di fideismo, sfidando i suoi avversari a scalzarlo da quella posizione, anche se ne segnalerà poi i costi teorici e pratici.¹²

Nel frattempo, tuttavia, Bayle non manca di contestare a Jurieu la contraddizione che questi aveva dovuto, in qualche modo, ammettere. Lo fa a più riprese e in modi diversi, accusandolo di distruggere con una mano quello che cerca di costruire con l'altra, con le sue limitazioni al principio di tolleranza, o di essere passato «du blanc au noir», cioè di aver smentito radicalmente se stesso, abbandonando bruscamente (*scil.* a causa del *Commentaire philosophique*) le posizioni che aveva difeso in precedenza contro l'uso di leggi penali in materia religiosa (Bayle 1740, 1, 394b). A partire dal *Supplement* questo rimprovero riecheggia continuamente negli interventi con cui Bayle bersaglia il suo vecchio amico, additandolo come colui che ha posto le basi dell'affermazione di quella libertà di coscienza contro cui ora si batte con veemenza. Il *Dictionnaire* osserverà che *qualcuno* si era augurato che tutti i teologi accettassero la dottrina di Jurieu che riduceva «au goût» (cioè al sentimento) «l'analyse de la foi», intravedendo in essa la premessa per una generale tolleranza. A quel *qualcuno* (cioè a Bayle stesso) l'appello alla prova di sentimento (altro e più prosaico nome della via della grazia) era apparso logicamente propedeutico al riconoscimento reciproco dell'impossibilità di confutare gli avversari della propria fede e dunque al mutuo rispetto della coscienza altrui:

Je crois, dirait l'un, posséder la vérité, parce que j'en ai le goût et le sentiment; et moi aussi dirait l'autre. Je ne prétends pas, dirait l'un, vous convaincre par des raisons évidentes, je sais que vous pourriez éluder toutes mes preuves: ni moi non plus, dirait l'autre. Ma conscience est convaincue, dirait celui-ci, elle goûte mille consolations, encore que mon entendement ne voie point clair dans ces matières; et la mienne aussi, dirait celui-là. Je me persuade, continuerait le premier, que l'opération intérieure de l'Esprit de Dieu m'a conduit à l'orthodoxie; et moi aussi, continuerait le second. *Ne disputons donc plus, ne nous persécutons plus, s'entendraient-ils.* Si je vous propose des objections à quoi vous ne puissiez pas répondre, je n'aurai point lieu d'espérer de vous convertir; car puis que vous ne prétendez pas que l'évidence soit le caractère des vérités théologiques, l'obscurité de vos raisons et la faiblesse de vos preuves, ne vous paraîtront jamais une marque de fausseté. [...] *Votre goût vous tiendrait lieu de démonstration;* tout de même qu'à l'égard des viandes nous nous fions plus à notre palais, et aux bons effets qu'elles

12 Su questi temi mi sembra ancora utile rimandare a Brogi 1998.

produisent pour notre santé, qu'aux raisonnements spéculatifs d'un cuisinier ou d'un médecin; encore que nous ne sachions donner aucune raison pourquoi ces viandes nous plaisent, et nous fortifient. Convenons donc les uns et les autres de ne nous point inquiéter, et contentons-nous de prier Dieu le uns pour les autres. *Voilà le fruit qui pourrait naître de cette doctrine.* (Bayle 1740, 3, 503a; corsivi aggiunti)

La via scelta da Jurieu dovrebbe condurre, per coerenza, alla tolleranza generale, ma la logica, rileva Bayle, trova raramente posto nelle controversie. In realtà il ragionamento bayliano si regge, anche in questo caso, sull'assunzione che non si possa negare agli altri quello che si pretende per se stessi. È intorno alla regola d'oro, in ultima analisi, che si struttura il conflitto con Jurieu, che non esita a mettere in mora il principio di reciprocità sulla base della certezza assoluta di essere toccato dalla grazia di Dio. Questa scelta erige davanti a Bayle un muro che gli appare insuperabile ma mostruoso, perché porta con sé un radicale scetticismo sulle più elementari verità della ragione. Non a caso sarà questo uno dei bersagli reali del *Dictionnaire* e delle ultime opere di Bayle (Brogi 1998).

6 Gli esiti della polemica con Jurieu

Tra il 1689 e il 1691 lo scontro con Jurieu giunge a un punto di svolta. Bayle viene licenziato dall'insegnamento proprio per le accuse mossegli dal collega dell'*École Illustre*. Il filosofo, in questi anni, sviluppa la sua polemica in opere come la *Réponse d'un nouveau converti* (1689) e come l'*Avis aux réfugiés* e la *Janua coelorum reserata* (1691). La *Réponse* e l'*Avis* sono stati oggetto di una magistrale edizione curata da Gianluca Mori, che ne ha definitivamente stabilito l'attribuzione a Bayle e ha enfatizzato la svolta che segnano nel suo percorso intellettuale. A partire da qui Bayle accentuerebbe sempre più la propria diffidenza nei confronti della religione (qualunque religione) e subordinerebbe chiaramente la difesa della tolleranza alle esigenze dell'assolutismo politico. In realtà questa subordinazione è caratteristica anche del *Commentaire* e a mutare sono gli obiettivi polemici, non la sostanza della riflessione bayliana (che non rinnegherà mai le acquisizioni sostanziali fissate in precedenza). È vero che la *Réponse* e (soprattutto) l'*Avis* portano al punto più alto la polemica contro i protestanti, fino a affermare provocatoriamente che gli ugonotti sono più intolleranti dei cattolici, rovesciando quanto Bayle aveva sostenuto ripetutamente in passato.¹³ Questi scritti, tuttavia, sviluppano coerentemente la polemica con Jurieu, che dopo la *Révocation* ha apertamente contestato la

13 Bayle 2007, 157-8 (Bayle 1727, 2, 589b-590a).

tradizione assolutistica che aveva a lungo dominato anche nel calvinismo francese. Bayle denuncia con asprezza questa rottura e ne approfitta per ritrattare il giudizio favorevole sul lealismo politico che in precedenza aveva attribuito agli ugonotti. Le teorie di Jurieu sulla resistenza al potere politico e la sovranità popolare gli appaiono ora l'esplicitazione più chiara dei presupposti delle ripetute rivolte ugonotte contro l'autorità reale. Bayle presenta ormai la tradizione assolutista protestante degli Amyraut, dei Bochart e dei Saumaise come storicamente perdente rispetto alla linea dei Buchanan, delle *Vindiciae contra tyrannos* e dei Milton, di cui Jurieu è il legittimo erede.¹⁴

La negazione di ogni diritto di resistenza delle minoranze, *anche quando ingiustamente perseguitate*, è una costante del pensiero bayliano, dall'inizio alla fine. L'*Avis* ripete, nella sostanza, quanto era già chiarissimo nel *Commentaire*: «ceux qui administrent la souveraine puissance peuvent bannir qui leur plaît». Di nuovo c'è semmai una puntualizzazione che ridimensiona fortemente il diritto di critica da parte di chi si sente ingiustamente danneggiato dalle sue decisioni. Il sovrano può agire *indicta causa*, cioè senza spiegare pubblicamente le ragioni della sua decisione: «Il faut donc qu'il soit permis en quelques rencontres de bannir les gens suspects, sans dire au peuple en détail pourquoi on les chasse. Ce serait même couper tous les nerfs du gouvernement, que de ne pouvoir rien faire sans en publier la raison». Perde così gran parte della sua forza il riconoscimento, peraltro ribadito, del diritto di protesta di coloro che sono colpiti dal bando. Se il sovrano non è tenuto a giustificare il proprio comportamento, le eventuali rimozioni sono ovviamente destinate a cadere nel vuoto. In ogni caso chi è colpito dalle decisioni del sovrano non ha mai, per nessuna ragione, il diritto di resistere con la forza, neppure se il sovrano è totalmente dalla parte del torto o è spinto ad agire dal fanatismo religioso (Bayle 2007, 230-231). Queste considerazioni vengono fatte valere, in concreto, contro i valdesi: reagendo con le armi in pugno al bando con cui li ha colpiti il duca di Savoia essi si sono posti dalla parte del torto, perché il diritto della spada appartiene solo al sovrano, mai ai sudditi (Bayle 2007, 233 e 236-7). Nel Vangelo di Matteo è contenuto del resto l'esplicito divieto di rispondere con la forza alle persecuzioni (Bayle 2007, 247).

La divaricazione con Jurieu è ormai totale, tanto sull'estensione dei diritti della coscienza errante quanto sul diritto di resistenza.¹⁵ Per il te-

14 Bayle 2007, 168-228 (Bayle 1727, 2, 592b-611b).

15 La requisitoria bayliana contro il voltafaccia di Jurieu sulla tolleranza raggiunge l'apice con la *Janua coelorum reserata cunctis religionibus a celebri admodum viro domino Petro Jurieu* del dicembre 1691. Questo testo è tutto costruito sull'assunto che dalle posizioni di Jurieu deriva logicamente la tolleranza generale delle religioni e la salvezza universale di tutti i credenti in buona fede: «nulli Religioni denegari debere salutem ab autore Systematis, si velit consequenter philosophari» (Bayle 1727, 2, 852b). L'intento è satirico, ma si basa

ologo la ribellione è lecita quando ha per obiettivo non il rovesciamento del potere costituito ma «de se procurer une honnête liberté de suivre les lumières de leur conscience».¹⁶ Per il filosofo la difesa dei diritti della coscienza non può mai travalicare nella resistenza al potere politico. Le stesse tesi che avevano meritato a Bayle il titolo di campione della libertà di coscienza gli meritano ora accuse opposte. A cambiare non è però il loro contenuto reale, ma solo la luce sotto la quale vengono presentate. L'unico mutamento sostanziale è nel giudizio di fatto sull'affidabilità politica dei protestanti, che si rovescia dopo la *Révocation* e ancor più dopo la *Gloriosa rivoluzione*. Un re cattolico, dopo quanto accaduto in Inghilterra o in Savoia, ha il diritto di non fidarsi dei protestanti (Bayle 2007, 300-1): una dichiarazione che rischia di apparire come una sorta di legittimazione postuma dell'editto di Fontainebleau di Luigi XIV, quello stesso contro cui Bayle si era scagliato nel *Commentaire* e nell'opuscolo *Ce que c'est que la France toute catholique* del 1685.

Bibliografia

- Bayle, Pierre (1727-31). *Oeuvres diverses*. 4 vols. La Haye: P. Husson et al.
- Bayle, Pierre (1740). *Dictionnaire historique et critique*. 4 vols. 5ème ed. Amsterdam: P. Brunel et al.
- Bayle, Pierre (2007). *Avis aux réfugiés. Réponse d'un nouveau converti*. Édition critique par G. Mori. Paris: Champion.
- Bost, Hubert (1990). «Histoire et critique de l'histoire chez Pierre Bayle. La Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg, 1682-1683». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 70, 69-108.
- Bost, Hubert (2006a). *Pierre Bayle*. Paris: Fayard.
- Bost, Hubert (2006b). *Bayle historien, critique et moraliste*. Turnhout: Brepols.
- Brahmi, Frédéric (2001). *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: Puf.
- Brogi, Stefano (1998). *Teologia senza verità: Bayle contro i «rationaux»*. Milano: Angeli.
- Brogi, Stefano (2014). «La tolérance et la règle d'or : Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur». *Prospettiva EP*, 37, 63-78.
- Brogi, Stefano (in corso di stampa). «Aux origines de la tolérance baylienne: réciprocité, conscience et autonomie du politique dans la «Cri-

sulla stessa idea che aveva animato negli anni precedenti la stesura del *Commentaire* e del *Supplement*: chi, come Jurieu, protesta contro la persecuzione delle coscienze ugonotte non può non ammettere gli stessi diritti per tutte le coscienze religiose.

16 Bayle 2007, 76 (Bayle 1727, 2, 563a-b).

- tique Générale» (1682)». Bahier-Porte, Christelle et al. (éds.), *Liberté de conscience et arts de penser. Mélanges Antony McKenna*. Paris: Champion.
- Forst, Rainer (2008). «Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration». Williams, Melissa S.; Waldron, Jeremy (eds.), *Toleration and its Limits*. New York: New York University Press, 78-113.
- Garrisson, Janine (1998). *L'Édit de Nantes et sa révocation, histoire d'une intolérance*. Paris: Seuil.
- Gros, Jean-Michel (2009). *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique*. Paris: Champion.
- Hermanin, Camilla; Simonutti, Luisa (a cura di) (2011). *La centralità del dubbio. Un progetto di A. Rotondò*. Firenze: Olschki.
- Jenkinson, Sally L. (2002). «The Public Context of Heresy: Bayle, Maimbourg, and Le Clerc». Laursen, John C. (ed.), *Histories of Heresy in Early Modern Europe. For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 119-38.
- Jurieu, Pierre (1681a). *Préservatif contre le changement de religion*. La Haye: A. Arondeus.
- Jurieu, Pierre (1681b). *La politique du clergé de France*. Cologne: P. Marteau.
- Jurieu, Pierre (1683). *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle*, vol. 2, *Histoire du papisme*. Rotterdam: R. Leers.
- Jurieu, Pierre (1686). *Le vrai système de l'Eglise et la véritable analyse de la Foi*. Dordrecht: Caspar et Goris.
- Jurieu, Pierre (1687). *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience, et le prince. Contre un livre intitulé: Commentaire philosophique*. Rotterdam: H. de Graef.
- Kilcullen, John (1988). *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Labrousse, Élisabeth (1963). *Pierre Bayle*, vol. 1, *Du pays de Foix à la cité d'Erasmus*. La Haye: M. Nijhoff.
- Labrousse, Élisabeth (1990). *La Révocation de l'édit de Nantes: une foi, une loi, un roi?* Paris: Payot.
- Laursen, John C. (1998). «Baylean Liberalism: Tolerance Requires Nontolerance». Laursen, John C.; Nederman, Cary J. (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before Enlightenment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 197-215.
- Laursen, John C. (2001). «The Necessity of Conscience and the Conscientious Persecutor: The Paradox of Liberty and Necessity in Bayle's Theory of Toleration». Simonutti, Luisa (a cura di), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*. Milano: F. Angeli, 211-28.

- Laursen, John C. (2011). «Skepticism Against Reason in Pierre Bayle's Theory of Toleration». Machuca, Diego (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht: Springer, 131-44.
- Le Clerc, Jean (1987). *Epistolario*, vol. 1, 1679-1689. A cura di M. Sina. Firenze: Olschki.
- McKenna, Antony (1999). «Rationalisme moral et fidéisme». Bost, Hubert; de Robert, Philippe (éds.), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*. Paris: Champion, 257-74.
- McKenna, Antony (2007). «Yearning for the Homeland: P. Bayle and the Huguenot Refugees». *Australian Journal of French Studies*, 44(3), 207-18.
- McKenna, Antony (2011). «From Moral Rationalism to Moral Pyrrhonism: the Paradoxical Pathway of P. Bayle». Hermanin, Simonutti 2011, 837-49.
- McKenna, Antony (2012a). «Bayle dans la tempête. La triple polémique qui l'oppose à Jurieu : stratégie européenne, philosophie religieuse et politique». Fréchet, Philippe (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse: Anacharsis, 265-300.
- McKenna, Antony (2012b). «Pierre Bayle: Free Thought and Freedom of Conscience». *Reformation & Renaissance Review*, 14(1), 85-100.
- Minerbi Belgrado, Anna (2001). «Pierre Jurieu o le difficoltà dell'intolleranza». Méchoulan, Henri et al. (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a A. Rotondò*. 3 voll. Firenze: Olschki, 595-615.
- Minerbi Belgrado, Anna (2008). *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*. Milano: Angeli.
- Mori, Gianluca (1999). *Bayle philosophe*. Paris: Champion.
- Mori, Gianluca (2011). «Atei e cattolici: i limiti della tolleranza tra Locke e Bayle». Hermanin, Simonutti (2011), 851-70.
- Nicole, Pierre (1684). *Les prétendus Réformés convaincus de schisme*. Paris: G. Desprez.
- Solère, Jean-Luc (2016). «The Coherence of Bayle's Theory of Toleration». *Journal of the History of Philosophy*, 54, 21-46.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

***An haeresis sit crimen.* Leibniz contro Thomasius?**

Mariangela Priarolo

(Istituto d'Istruzione Superiore «E. Santoni», Pisa, Italia)

Abstract Since the end of the Enlightenment, Christian Thomasius (1655-1728) was seen as a hero of religious freedom and a champion of toleration. A similar portrait was caused by Thomasius' important writings against sorcery, torture and heresy. Among them, the dissertation *An haeresis sit crimen* (1697) is noteworthy, also because it was criticized by Leibniz, who seems to think that heresy must be prosecuted. Does that mean that, contrarily to Thomasius, Leibniz held a conservative or even a reactionary position and supported intolerance? In the following, I will dwell upon this question, trying to show that Leibniz' critics of Thomasius shall not be read as a refusal of religious toleration, but, on the contrary, as a different way – in a certain sense more effective – to support it.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Eresie, crimini e misfatti. – 3 Leibniz: errori ed erranti.

Keywords Christian Thomasius. Leibniz. Heresy. Toleration. Absolutism.

1 Introduzione

In un saggio degli anni settanta del Novecento dedicato alla dottrina penalistica di Christian Thomasius, l'autore, Mario Cattaneo, osservava che in Thomasius questa «è anzitutto connessa con un tema etico-politico di fondo di tutta la riflessione thomasiana, vale a dire la difesa della tolleranza, della libertà religiosa, della libertà di pensiero» (Cattaneo 1976, 19). A sostegno di un simile giudizio sul pensiero di Thomasius – un giudizio che peraltro era già diffuso alla fine dell'Illuminismo¹ e sarà condiviso anche da Norberto Bobbio² – Cattaneo richiama soprattutto la tesi espressa

1 Lo attesta ad esempio il ritratto di Thomasius che Friedrich Gedicke aveva affidato nel 1794 alla rivista *Berlinische Monatsschrift* e che lo dipingeva come «der Wiederhersteller des Denkfreiheit» nonché «ein Märtyrer des Aufklärung» (citato in Cattaneo 1976, 19).

2 «La passione fondamentale della vita del Tomasio, e in ciò si rivela in pieno il suo illuminismo riformistico, è la *libertà di pensiero*» (Bobbio 1947, 47). Da sottolineare però il fatto che Bobbio contesta le letture di Thomasius come liberale, dal momento che la sua concezione dello stato era una concezione assolutistica: «Geniale e strenuo assertore di un

nella disputa intorno alla questione *An haeresis sit crimen*, ossia che l'eresia non è un crimine e di conseguenza non va punita. Per citare le parole di Cattaneo.

Il fondamentale significato storico-politico dello scritto *An haeresis sit crimen* consiste nell'essere una precisa rivendicazione della tolleranza e della libertà religiosa (Cattaneo 1976, 120-1).

Di fronte a queste affermazioni come interpretare allora la critica che Leibniz indirizza allo scritto di Thomasius, e dunque il suo rifiuto, almeno apparente, di decriminalizzare l'eresia? In effetti, nonostante il significato e l'estensione della concezione thomasiana della tolleranza siano stati molto ridimensionati dalla letteratura più recente,³ la posizione di Leibniz è stata comunque vista come un passo indietro sulla strada percorsa da Thomasius, in particolare per ciò che riguarda la secolarizzazione dello stato. In questa direzione Leibniz, contrapponendosi al progressismo di Thomasius, proporrebbe, seppure in modo originale, «una nuova versione dello stato confessionale» (Hunter 2003, 185) in cui l'eresia, in quanto crimine a tutti gli effetti, non può che essere punita. Ma è proprio così? Siamo davvero di fronte allo scontro tra un integerrimo sostenitore dell'ortodossia e un impavido difensore della libertà religiosa?

In questo intervento vorrei provare a rispondere almeno in parte a questa domanda, in primo luogo presentando la posizione espressa da Thomasius nel *An haeresis sit crimen?*, in secondo luogo soffermandomi sulle obiezioni che a questo scritto rivolge Leibniz. Attraverso una contestualizzazione delle affermazioni leibniziane cercherò di mostrare come la critica che Leibniz fa di Thomasius non debba essere affatto interpretata come un rifiuto *tout court* della tolleranza religiosa, ma, al contrario, come un modo diverso – e per certi aspetti più convincente – di proporla.

2 Eresie, crimini e misfatti

Lo scritto *An Haeresis sit crimen?* è la dissertazione sostenuta da un allievo di Thomasius nel 1697 al fine di conseguire la licenza *in utroque iure* all'Università di Halle. Questa era stata fondata qualche anno prima per volontà di Federico Guglielmo I di Brandeburgo (il cosiddetto 'Grande elettore') anche grazie all'aiuto di Thomasius.⁴ Nel Brandeburgo Christian

liberalismo religioso, ispirato agli ideali della tolleranza e della religione del cuore, non è ancora un assertore del liberalismo politico» Bobbio 1947, 67.

3 Si vedano ad esempio Tomasoni 2005 e Hunter 2007 in part. 138-41, anche per la bibliografia.

4 Più precisamente, tra il 1690 e il 1694. Sull'università di Halle si veda Taatz-Jacobi 2014.

Thomasius era arrivato nel 1690, dopo essere stato allontanato nel 1689 dall'Università di Leipzig e successivamente, nel marzo del 1690, bandito dalla Sassonia, in entrambe le circostanze a causa delle critiche che egli aveva ripetutamente mosso contro la commistione tra potere ecclesiastico e potere politico. Figlio di quello Iacob Thomasius che non soltanto era stato il maestro di Leibniz, ma che aveva fatto della lotta contro la filosofia moderna uno dei propri cavalli di battaglia, Christian, da parte sua, aveva tratto ispirazione da Samuel Pufendorf per proporre una riforma del diritto civile e penale volta a separare le questioni religiose da quelle politiche e sociali, che avrebbero dovuto diventare di esclusiva pertinenza del sovrano. Frutto di queste riflessioni furono alcune opere che ebbero sin dal loro apparire grande risonanza e che contribuirono a costruire l'immagine del Thomasius paladino e martire dell'illuminismo: il *De crimine magiae* (1701), contro l'esistenza della magia e quindi del crimine corrispondente, il *De tortura ex foris Christianorum proscribenda* (1705), contro la tortura, e la *Disputatio juris canonici de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas* (1712) che mostrava l'assurdità dei processi alle streghe. Tali opere erano state precedute da due scritti contro il crimine di eresia, il *De iure principiis circa haereticos* e l'*An haeresis sit crimen*, entrambi del 1697.

L'*An haeresis sit crimen*, discusso qualche mese prima del *De iure principiis* (a novembre il *De iure*, a luglio l'*An haeresis*), è, come si accennava, una disputa sostenuta da un allievo di Thomasius, Johann Cristoph Rube, che esprime tuttavia, com'era consuetudine, il pensiero del maestro.⁵ Che sia proprio Thomasius l'autore emergerà poi esplicitamente nel 1705, quando l'*An haeresis* verrà pubblicato in tedesco con il suo nome. Del resto, già nella versione latina l'identità del rispondente traspariva dal nome scelto per rappresentare il sostenitore della tesi: a *Orthodoxus*, che sosteneva la tesi dell'eresia come crimine, si opponeva infatti *Christianus*, ossia, per l'appunto, Christian Thomasius.

Come il successivo *De iure principiis*, l'*An haeresis* si apre con una discussione sulla definizione corretta da dare all'eresia. Dopo aver passato in rassegna diverse definizioni, Ortodosso propone di utilizzare quella che a suo parere è la più condivisibile, e che di certo era all'epoca la più condivisa essendo la definizione presente nel manuale di diritto penale di riferimento del tempo, ossia i *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium* di Benedict Carpzov (1635):

Haeresis est pertinax error in fundamento fidei ejus, qui est aut fuit membrum Ecclesia.

5 Come Thomasius stesso precisa in una lettera da lui scritta per accompagnare il testo di Rube. Cf. Thomasius 1705, 1, 301-7.

L'eresia è un errore ostinato in un fondamento della fede di chi è o è stato membro della Chiesa. (Thomasius 1697, 8)⁶

Tale definizione ha secondo Ortodosso diversi meriti: il primo è quello di interpretare l'eresia come un errore intellettuale, distinguendola così dai crimini che sorgono dalla volontà – ad esempio l'omicidio e l'adulterio (o entrambi); il secondo di individuare quale campo di errore la fede, e quindi di separare l'eresia da altri errori intellettuali, come gli errori filosofici, o giuridici, o medici; il terzo di porre l'accento sulla condizione soggettiva dell'eresia, l'ostinazione, mediante la quale

per pertinaciam separantur haeretici graviores ab imbecillioribus et magis innocentibus, qui non sunt seductores, sed seducti.

si distinguono gli eretici più gravi dagli stupidi e soprattutto dagli innocenti che non sono seduttori ma sedotti. (Thomasius 1697, 8)

Il quarto merito è di sottolineare che l'errore deve riguardare un fondamento della fede e non un articolo qualsiasi; il quinto e ultimo di ricordare che l'eretico deve essere un membro della chiesa, condizione che distingue l'eresia dal «giudaismo o dal maomettanesimo».

Christianus smonterà punto per punto questa definizione, partendo così dalla concezione di chiesa. L'appartenza a essa è infatti alquanto discutibile dal momento che l'unica chiesa realmente importante è quella invisibile e non certo quella visibile dei 'papisti'. Ma se questo è vero, è impossibile sapere chi è davvero membro della chiesa. Ancora più difficile è poi individuare una volta per tutte gli articoli di fede fondamentali, dal momento che risultano essere diversi a seconda dei tempi e dei luoghi. In questo senso sia i primi martiri che alcuni santi potrebbero essere oggi considerati eretici (Thomasius 1697, 10). Per questa ragione tra i diversi articoli di fede ve n'è solo uno sul quale si può veramente essere tutti d'accordo:

amor Dei ac proximi et odium ac contemptum sui ipsius.

l'amore di Dio e del prossimo e il disprezzo per se stessi. (Thomasius 1697, 12)

Christianus passa poi a mostrare come anche il concetto di fede sia problematico: con tale termine si può infatti intendere o un atto dell'intelletto o un atto della volontà (Thomasius 1697, 14). La fede che salva è però solo quest'ultima e non la prima, di conseguenza se per *fundamento fidei*

6 Questa e le altre traduzioni presenti nel testo principale sono di chi scrive.

si intende un contenuto intellettuale, quale quelli che vengono discussi dai teologi, non si sta parlando della fede salvifica ma di un mero errore intellettuale che con la salvezza non ha nulla a che vedere. Poiché non è l'intelletto a correggere la volontà, ma viceversa, la correzione intellettuale non porta però necessariamente alla vera fede. Se si dice che l'eresia è un crimine per questo motivo, allora vuol dire che non si sa cosa sia la fede. Christianus si sofferma successivamente sull'ostinazione, sostenendo che non soltanto essa è assai difficile da definire, ma che la maggior parte degli eretici è in buona fede e dunque ben lungi dal voler sostenere a tutti i costi un'opinione sbagliata. Anche per questa ragione pensare di convincerli usando la paura è del tutto assurdo. Questo perché convincere

non est, actibus metum incutientibus aut autoritate judiciales alterum adigere, ut aliquid verum esse fateatur, sed amice, rationum ponderibus aut efficacia ac virtute spirituali per discursum aut interrogationes planas alteri errorem commonstrare. Ita Christus et Apostoli convincebant adversarios. Sed Antichristus saevit in dissentientes, carceribus, morte, relegationibus, autoritate judiciales, pluralitate votorum, confiscatione librorum. Et hoc convincere errantes appellat.

non significa costringere una persona a confessare il vero con atti che incutono timore, o con il ricorso all'autorità dei tribunali, affinché essa pronunci il vero; significa bensì mostrarle il suo errore amichevolmente, con i pesi della ragione o con l'efficacia e la virtù spirituale, con il discorso e con argomentazioni chiare. In questo modo Cristo e gli apostoli convincevano gli avversari. Viceversa l'Anticristo si accanisce contro i dissenzienti con il carcere, la morte, i bandi, l'autorità giudiziaria, offerte votive, la confisca dei libri. E questo viene chiamato convincere chi sbaglia. (Thomasius 1697, 18)

Ma è il concetto stesso di errore, il punto cruciale del concetto di eresia, a dover essere messo in discussione, dal momento che, essendo Dio infinito e noi finiti, di Dio nessuno può avere di Dio un «concetto vero positivo». ⁷ Poiché molte delle dispute con gli eretici riguardano il concetto di Dio, se di Dio non abbiamo proprio un concetto «viene meno il giudice dell'errore» (Thomasius 1697, 19) e non possiamo perciò sapere ciò che relativamente a Dio è giusto o sbagliato. Né vale del resto appellarsi alla Scrittura, come

7 «Veritas est convenientia intellectus cum re. Deus ens infinitum est. Infinitum est, cujus nulla est convenientia cum intellectu finito [...]. Infinitum cognoscitur non nisi per similia a finitis desumta: imo nec per similia proprie dicta, cum sui simile non habeat. Conceptus per similia non est conceptus proprie dictus. Conceptus improprie dictus non est conceptus verus. Unde non datur de ente infinito conceptus positivus verus. Neque adeo datur ostensio erroris in conceptu positivo de ente infinito» Thomasius 1697, 19.

fanno peraltro anche i Sociniani, perché come facciamo a sapere che la nostra lettura sia quella corretta?

La conclusione di Thomasius è che essendo in ultima analisi addirittura privi di un concetto chiaro dell'eresia e quindi, *a fortiori*, del relativo concetto di delitto, perseguire quest'ultimo è adottare una posizione del tutto arbitraria e perciò tirannica.⁸

All'obiezione di Ortodosso secondo cui dell'eresia parla anche la Scrittura e non soltanto i teologi, Christiano risponde che quella di cui parlano non è l'eresia che hanno in mente questi ultimi, e che è un mero errore intellettuale, ma l'eresia intesa come un *vizio* della volontà. In questo senso, l'eresia è un modo malvagio di comportarsi, non di pensare. Ecco allora che il vero eretico risulta essere non «chi sbaglia pacificamente (*qui pacifice errat*)», bensì chi agli eretici e alle eresie dà la caccia.⁹ Dato che il vero cristiano è caratterizzato dall'amore e dalla tolleranza verso chi la pensa diversamente, il vero crimine allora non è l'eresia ma l'*haeretificium*, ovvero sia la creazione di eretici.¹⁰

Ortodosso però non si arrende e propone varie ragioni per punirla comunque. Quella più interessante per comprendere i limiti della concezione thomasiana della libertà religiosa è a mio avviso la tesi secondo la quale la punizione dell'eresia è necessaria perché questa non si propaghi mettendo a repentaglio la salvezza degli uomini. A essa Christiano risponde che non è al Sovrano che spetta garantire la salvezza interiore, ma che suo compito è mantenere solo la sicurezza esterna, la quale però non può venir turbata dalla pubblicazione di dottrine false.¹¹ Come leggiamo in un passo del commento al *De habitu religionis christianae ad vitae civilis* di Pufendorf del 1738:

die Religionen turbiren für sich *pacem externam* nicht, und wo die Lehren so beschaffen sind, so kan der Fürst dieselben wohl toleriren [...] wo aber solche Leute den Statum turbiren, so erfordert es das *Officium*

8 «Quod maxime tyrannicum esse videatur, saevire in eos, tanquam maximi criminis reos, quos tamen de crimine convincere non possis, et ideo quidem, quia nullum perspicuum et certum conceptum de crimine habeas» Thomasius 1697, 21.

9 «Qui controversias movet, qui de iis contendit, pugnat, rixatur, dissentientes damnat, ac questiones plerumque inutiles et supervacaneas, aliquando et stultas, ac impias venditat pro controversiis ad fidem salvificam pertinentibus» Thomasius 1697, 25.

10 «Uti enim genuini Christiani indissolubilis character est amor et tolerantia dissentientium, ita omnis haereticus est in meo systemate Haeretifex, ac odio dissentientium repletus, uti in meo systemate non haeresis, quam vos dicitis, sed haeretificium est crimen» Thomasius 1697, 25.

11 «Ista communis objectio supponit curam aeternae salutis pertinere ad Principem, quod tamen alibi jam aliter se habere ostensum. Pertinet ad Principem cura securitatis externae, at haec non laeditur per publicationem falsam doctrinam» Thomasius 1697, 36.

Principis, daß er die Leute aus der Republick. Also habe ich vor diesem dafür gehalten und defendivet (sic), daß nichts der Republik schadlicher seyn könne. Als der Atheismus; nunmehr erkenne ich aber, daß solches falsch sey.¹² [...] Also ist dieses *sanissimum consilium*, daß ein Fürst alle Religionen dulden solle. Ex diversis Opinionibus entstehen für sich keine *Turbæ*, sondern daraus entstehen vielmehr *Turbæ*, wann sich die Dissidenten zanken; da muss aber der Fürst dieselben brav straffen, so leben sie hernach ganz friedlich

le religioni di per sé non turbano la pace esterna, e quando la loro dottrina è così disposta [alla pace], allora il sovrano può certo tollerarle. [...] ma se quelle persone [=chi nega la Trinità] turbano lo stato, allora rientra nel dovere del sovrano che esse ne siano cacciate. Rispetto a questo in passato ho ritenuto che niente potesse essere più dannoso per lo stato dell'ateismo. Ma adesso riconosco che ciò è falso [...]. Di qui un consiglio assennatissimo: un principe deve tollerare tutte le religioni. Da opinioni diverse non sorgono di per sé disordini, ma sorgono invece quando i dissenzienti litigano; in questo caso il sovrano deve punirli, così successivamente vivranno in pace. (Thomasius 1738, 1, 349 e 351)

Il sovrano ha dunque non solo il diritto, ma 'l'obbligo' di riportare i propri sudditi a miti consigli qualora la diversità religiosa divenga fonte di turbamento per la pace sociale, essendo questa l'unica direttrice a dover guidare la sua azione politica. Ma ciò non significa, si badi, che Thomasius ritenga tutte le opinioni equivalenti, ch  anzi come scrive nel *An haeresis*:

Neque enim volo, licentiam dandam dissentientibus, cum impetu et injuriis aliorum disseminandi suam doctrinam. Nolo, publicum praecise et condominans exercitium iis concedendum esse: nolo, concedendum esse disputationes publicas ac provocationem. Tantum volo, confessionem debere esse liberam, et cultum privatum, volo, conventus amicos et discursus quotidianos de religione non statim traducendos esse tanquam conventicula et quae fiant in fraudem legis.

Non voglio che ai dissenzienti sia dato il permesso di disseminare la loro dottrina con violenza o ingiuriando gli altri, *né che sia concesso loro un pubblico esercizio della loro religione pari a quello dominante*, né che sia concesso loro di fare dispute pubbliche e sfide. Voglio soltanto che

¹² Il riferimento   alla vicenda del 1717 che aveva visto Thomasius schierarsi duramente contro lo spinozista Theodor Ludwig Lau (1640-1740), che si era appellato a lui per difendersi dalle accuse di ateismo. Thomasius lungi dal difenderlo ne aveva invece invocato la confisca delle opere e il bando (si veda Thomasius 1992, sulla vicenda Walther 2009, in particolare 17 e 32-5 e Tomasoni 2005, 63-4).

la confessione sia libera, e il culto privato, voglio che le riunioni con gli amici e i discorsi quotidiani sulla religione non si traducano in capannelli che avvengano contro la legge. (Thomasius 1697, 36, corsivi aggiunti)

Se l'eresia di per sé non deve essere punita, chi si discosta dalla religione dominante, stabilita secondo il principio augustano del *cuius regio eius religio*, non può però pretendere pari dignità nello spazio pubblico. In questa direzione, come è stato sottolineato (Hunter 2007, 157), la libertà di religione più che un diritto inalienabile basato sulla ricerca soggettiva della verità, risulta essere una conseguenza dello *ius tolerandi* del sovrano, ossia del suo diritto di governare tutto ciò che riguarda la dimensione politica e sociale, ivi compresa la dimensione religiosa. Ed è per questo che, come emerge dal passo del commento a Pufendorf sopra citato, il sovrano ha non soltanto il diritto, ma il dovere di intervenire nella vita religiosa dei propri sudditi, se la ragion di stato lo richiede. La decriminalizzazione dell'eresia si colloca allora in una prospettiva che muovendo dallo scetticismo nei confronti delle capacità della ragione umana di stabilire verità in campo religioso affida al sovrano hobbesianamente il potere di stabilire ciò che è giusto o sbagliato, vero o falso, anche in quest'ambito. Questo perché, come abbiamo visto, secondo Thomasius la fede è nettamente separata dalla dimensione dottrinale, ma anche – va sottolineato – 'intellettuale'. A questo proposito è importante ricordare non soltanto che Thomasius aderì per un certo periodo al pietismo, che, com'è noto, alla riflessione teologica contrapponeva un'esperienza religiosa del tutto privata e soggettiva (cf. Von Greyerz 2008, 83-8), ma anche che le sue riflessioni più propriamente filosofiche erano state caratterizzate da un netto rifiuto della filosofia cartesiana. Questa infatti ai suoi occhi, a causa di un eccessivo intellettualismo, sviliva sia la dimensione corporea dell'uomo, sia quella affettiva, sia soprattutto la dimensione della volontà, che risultava di fatto subordinata alla ragione. L'approdo della riflessione thomasiana, caratterizzata da una concezione decisamente pessimistica della natura umana, sarà dunque una forma di volontarismo fideistico che si nutrirà sia dell'anticartesianesimo che delle suggestioni pietiste.¹³ Un rifiuto radicale della razionalità nel campo religioso che non poteva certo piacere al filosofo del principio di ragion sufficiente: Gottfried Leibniz.

¹³ Interessanti a questo proposito risultano sia l'*Introduction ad philosophiam aulicam* che Thomasius pubblica nel 1688 che l'*Ausübung des Sittenlehre* del 1696. Le analisi di Tomasoni su quest'aspetto dell'opera di Thomasius sono in Tomasoni 2005, cap. 2.

3 Leibniz: errori ed erranti

Sulla questione dell'eresia Leibniz aveva riflettuto a lungo negli anni precedenti lo scritto di Thomasius. A partire dal 1690 infatti era stato coinvolto in una discussione epistolare con Paul Pellisson-Fontanier, storico di Luigi XIV, e autore nel 1686 di un testo intitolato *Reflexions sur les differends de la religion*, nel quale Pellisson proponeva la riunificazione delle Chiese cattolica e protestante. Questa sarebbe potuta avvenire facilmente: bastava infatti che i protestanti riconoscessero i propri errori, il proprio essere eretici rispetto a essa, facessero ammenda, e tornassero tra le braccia di Roma. Il progetto di riunificazione delle Chiese di Pellisson era dunque quanto di più lontano dai progetti irenici che Leibniz aveva accarezzato sin dalla giovinezza e che aveva riproposto in questo periodo anche a Bossuet. Il sogno di Leibniz era quello di trovare un accordo tra Cattolici e Luterani sugli articoli fondamentali del cristianesimo, affidandone la redazione a un nuovo concilio ecumenico, nella convinzione che ciò che è davvero fondamentale per la salvezza è l'amore di Dio.¹⁴

Questo amore non è però per Leibniz, come invece per Thomasius, un moto della volontà, né del resto una passione, o un sentimento, ma dipende dalla conoscenza che abbiamo dell'oggetto amato:

Il y a peu des gens qui sçachent ce que c'est que l'amour de Dieu sur toutes choses qui est pourtant le principe de la vraie religion. Cet amour est plus grand à mesure qu'on est plus éclairé. Ceux qui l'ont par démonstration l'ont plus fermement et plus parfaitement.

Vi sono poche persone che sanno cos'è l'amore di Dio sopra tutte le cose che è tuttavia il principio della vera religione. Quest'amore è tanto più grande quanto più siamo illuminati. Coloro che ce l'hanno per dimostrazione ce l'hanno più fermamente e più perfettamente. (Lettera a un amico, 1677?, Leibniz 1923 e sgg., 6.4, 2200)

Amare Dio significa allora nella prospettiva leibniziana impegnarsi intellettualmente a conoscerne la natura e le volontà,¹⁵ non soltanto in se stesse, ma anche come si manifestano nella natura:

Il est vrai que la religion et la piété ne dépend [*sic*] point des sciences profondes, parce qu'elle doit être à la portée des plus simples. Mais ceux à qui Dieu a donné le temps et les moyens de le mieux connoître

¹⁴ Sulla disputa tra Leibniz e Pellisson mi permetto di rinviare a Priarolo 2016.

¹⁵ Su ciò si veda Laerke 2008, § 5.

et par consequent de l'aimer d'un amour plus éclairé, ne doivent point en negliger les occasions ny par consequent l'estude de la nature.

È vero che la religione e la pietà non dipende [sic] affatto da scienze profonde, perché essa deve essere alla porta dei più semplici. Ma quelli a cui Dio ha dato il tempo e i mezzi di conoscerlo meglio e di conseguenza di amarlo di un amore più illuminato, non devono affatto trascurare le occasione né di conseguenza lo studio della natura. (*Extrait d'un journal écrit en anglais en voyage, que William Penn, auteur du livre, a fait en Allemagne et en Hollande en compagnie de Robert Barclay et de quelques autres trembleurs, l'an 1677 (1695?), Leibniz 1948, 1, 91-2*)

La fede in Dio, così come l'amore che abbiamo per lui, possono e devono essere implementate dalla conoscenza che abbiamo di lui e della natura, la fede essendo, per così dire, il proseguimento della ragione con altri mezzi. Certo: come Leibniz spiega a Pellisson i motivi per cui crediamo, le ragioni che ci spingono a credere, non sono tutti spiegabili, ché anzi è proprio tale inspiegabilità a lasciare spazio in materia di credenze religiose alla specificità e alla involontarietà almeno parziale delle convinzioni individuali.¹⁶ Poiché non è possibile dominare interamente le proprie credenze, non è nemmeno possibile modificarle sempre a nostro piacimento. In questa direzione, se le nostre conoscenze, e le nostre esperienze, ci portano a conclusioni errate dal punto di vista teologico, ma di esse siamo in buona fede convinti, non possiamo allora, secondo Leibniz, essere ritenuti eretici. Alle invettive di Pellisson contro gli errori dei protestanti e nel tentativo di trovare una conciliazione, Leibniz rispondeva così rievocando la distinzione tra eretico formale ed eretico materiale che egli sottolineava esser propria della tradizione romana.¹⁷ Il suo impegno a ricostruirla traspare anche da una serie di note del 1691 intitolato «Proposizioni deducibili dagli scritti e dai principi dei papi»:

- 1) Haereticus materialis per se seu ob solam haeresin materialem non damnatur
- 2) Haereticus materialis est [...] qui est in errore difficulter vincibile [...]

¹⁶ «Les raisons de nostre persuasion sont de deux sortes: les unes sont explicables, les autres inexplicables. Celles que j'appelle explicables peuvent estre proposées aux autres par un raisonnement distinct, mais les raisons inexplicables consistent uniquement dans nostre conscience ou perception, et dans une experience de sentiment interieur dans lequel on ne sçauroit faire entrer les autres, si on ne trouve moyen de leur faire sentir les mesmes choses de la mesme façon» Leibniz 1692, 4.

¹⁷ «Il est tres-sur que les Theologiens distinguent communément entre les Heretiques materiels et formels, et qu'ils condamnent les uns et non pas les autres» Leibniz 1923 e sgg., 1.6, 119.

- 5) Errores etiam gravissimi (velut circa Trinitate) ante Ecclesiae declarationem non fuere verae haereses formales quia nulla fuit in errante pertinacia seu inobedientia.
 - 6) Etiam infidelis materialis etsi sit in peccato mortali constitutus salvari potest per contritionem seu actum amoris Dei super omnia.
- 1) L'eretico materiale per sé o per la sola eresia materiale non è dannato.
 - 2) L'eretico materiale [...] è chi è in un errore difficilmente vincibile [...]
 - 5) Anche gli errori gravissimi (come quelli relativi alla Trinità) prima della dichiarazione della Chiesa non furono vere eresie formali poiché non vi fu alcuna ostinazione né disobbedienza in chi sbagliava.
 - 6) Anche l'infedele materiale, benché si trovi in peccato mortale, può salvarsi per mezzo della contrizione o tramite un atto di amore di Dio sopra ogni cosa. (Leibniz 1923 e sgg., 4.4, 543-4)

Per Leibniz dunque l'ignoranza e la buona fede non soltanto assolvono l'eretico dal suo peccato, ma tecnicamente fanno sì che non si possa nemmeno parlare di eresia. Questa è causata infatti non tanto dagli errori, dal contenuto delle credenze, quanto invece dalla disposizione d'animo rispetto a esse: l'ostinazione o *opiniâtreté*:

L'on sait que l'Hérésie consiste proprement dans l'opiniâtreté.

È noto che l'eresia consiste propriamente nell'ostinazione. (Leibniz al Langravio di Assia, 20 agosto 1685, Leibniz 1923 e sgg., 1.4, 372)¹⁸

È questa distinzione ad aprire uno dei due commenti che Leibniz fa al *An haeresis* di Thomasius, il primo, che compare in una lettera al nipote Friedrich Simon Löffler del 10 maggio 1698. Scrive Leibniz:

quod quaestionem attinet: utrum haeresis sit crimen? puto facile rem constitui posse. Sententiam ipsam per se etiam pessimam, quatenus involuntaria est, non esse crimen, facile concedi potest. Sed voluntarium neglectum eorum, quae requiruntur ad indagandam veritatem, circa res, quas scire debemus, peccatum esse, et pro rei gravitate etiam crimen, dubitari nequit. Et hoc est, quod in haeticis formalibus pertinaciam appellant. Ceterum error periculosus etiam cum prorsus est involuntarius, omnisque criminis expers, coerceri tamen jure potest, ne noceat, prorsus ut furiosum ligamus licet innocentem.

18 Sull'importanza di questo aspetto per la definizione leibniziana di eresia si veda Le Brun 2004, cap. 16 «La controverse Leibniz-Bossuet sur la notion d'hérésie», 137-61.

per quanto riguarda la questione se l'eresia sia un crimine ritengo che si possa risolvere facilmente. La stessa domanda è anzi di per sé pessima, in quanto se [l'eresia] è involontaria non è un crimine. Ma non si può dubitare che ciò che viene trascurato volontariamente di quello che è necessario per indagare la verità circa le cose che dobbiamo sapere sia un peccato e a seconda della gravità della cose addirittura un crimine. Ed è ciò che negli eretici formali chiamano ostinazione (*pertinacia*). Del resto un errore pericoloso, anche quando è del tutto involontario ed esente da ogni crimine, può tuttavia essere punito a buon diritto, affinché non nuoccia, proprio come è lecito che leghiamo un innocente pazzo. (Leibniz a Löffler, 10 maggio 1698, Leibniz 1768, 5, 413)¹⁹

Queste tesi vengono riprese nel secondo scritto, più puntuale e dettagliato, che Grua data nello stesso anno. Leibniz inizia spiegando che l'eretico formale è colui che consapevolmente si rifiuta di prender conoscenza di ciò che dovrebbe conoscere, ed è per questa ragione che il suo errore merita una pena.²⁰ Ciò che fa dell'eretico un eretico è allora l'«indocilitas malitiosa», il suo rifiutarsi di indagare ciò che deve essere indagato perché va contro i propri interessi, ed è questo atteggiamento che merita di essere punito. La punizione è meritata tuttavia anche nel caso in cui l'*indocilitas* non sia *malitiosa* ma *culposa*, come quando una grave negligenza porti allo scoppio di un incendio. In questa direzione Leibniz osserva che a volte (*interdum*) è necessario punire gli eretici non tanto per loro, ché anzi può capitare che tra di essi vi siano uomini «senza malizia» (Leibniz 1948, 1, 212), quanto per noi,

[u]ti peste infectos arcemus a consortio, etsi incommodo periculoque ipsorum.

[c]ome allontaniamo dalla comunità coloro che sono infetti dalla peste, benché questo possa essere di disturbo e pericoloso per loro.
(Leibniz 1948, 1, 212)

Ma va sottolineato come per Leibniz tra il meritare la punizione e il punire effettivamente vi sia uno scarto fondamentale, ed è in questo scarto che si colloca quella moderazione che costituisce il tratto caratteristico della posizione leibniziana sulla tolleranza (cf. Laerke 2008):

19 Friedrich Simon Löffler (1669-1748) era il figlio di sua sorella Anna Catharina e il parente con cui Leibniz ebbe più contatti quantomeno epistolari, come possiamo evincere dal numero di lettere rimastoci - più di duecento tra il 1690 e il 1716.

20 «Si quis videat edictum principis curiae valvis affixum, nolit vero aspicere vel ideo ne discat jussa principis, neve a sua praeconcepta de voluntate ipsius sententia fortasse cum incommodo suo liberetur, ejus error erit poena dignus» Leibniz 1948, 1, 211.

Quia autem bonis etiam dogmatibus circa veros haereticos et dogmata vere prava multi ad vexandos alios pro affectibus suis abutuntur, et saepe fit ut quod verum et rectum vel certe tolerabile est pro periculoso venditur, contra vero pravissima et periculosissima praesertim in practicis impune transmittantur, utile est admoneri homines ut in rebus tantis summa circumspectione agant, ne dum prava sibi tollere videntur, maximas ipsi pravitates inducta: neve «det veniam corvis, vexet censura columbas». Certe pessimae omnium sunt haereses quae pietati plurimum obsunt, audiasque passim jactari sententias quae et amorem erga Deum, et caritatem erga proximum magnopere laedunt; in quas tamen nulla severitas exercetur.

Poiché con buoni dogmi e dogmi cattivi intorno ai veri eretici molti approfittano per tormentare gli altri per le proprie passioni, e spesso accade che ciò che è vero e retto o almeno tollerabile venga spacciato per pericoloso, mentre al contrario cose sbagliatissime e pericolosissime specialmente in questioni pratiche vengono tralasciate impunemente, è utile che gli uomini siano ammoniti affinché agiscano in così tante situazioni con somma circospezione, perché non sembrino ancora prendere su di sé sbagli, che li hanno indotti in grandissimi errori; e «la censura [non] risparmi i corvi, e torturi le colombe». Senza dubbio peggiori di tutte sono le eresie che sono d'ostacolo alla devozione di molti, e spargono ovunque discorsi che ledono grandemente sia l'amore verso Dio che la carità verso il prossimo; rispetto alle quali tuttavia non viene esercitata alcuna severità. (Leibniz 1948, 1, 212)

Se dunque in linea di principio l'eresia può essere punita, la punizione 'degli eretici' deve essere invece praticata «cum summa circumspectione». Questo atteggiamento può essere visto come una costante nella produzione di Leibniz. Un esempio è nella lettera al Langravio di Assia dell'8/18 luglio 1688:

On n'a pas droit de condamner toutes les erreurs, ny d'obliger tousjours les gens à les desavouer. [...] Il faut estre fort circonspect en matiere de retractations, pour n'obliger personne à agir contre sa conscience.

Non abbiamo il diritto di condannare tutti gli errori, né di obbligare sempre le persone a sconfessarli. [...] Bisogna essere molto circospetti in materia di ritrattazioni, per non obbligare nessuno ad agire contro la propria coscienza. (Leibniz 1923 e sgg., 1.5, 182)

Vent'anni dopo, con Des Bosses, sarà ancora più netto:

Persecutiones autem ob sententias, quae crimina non docent, pessimas censeo, a quibus non tantum abstinendum sit probis, sed et abhorrendum, et in id laborandum, ut alii, apud quod nobis aliqua est auctoritas, ab iis deterreantur [...]. Aequis armis, non vi metuque errores subverti debent.

ritengo che siano sbagliatissime le persecuzioni per delle affermazioni che non insegnano crimini, e da esse non soltanto si devono astenere gli uomini giusti, ma anche averle in orrore e devono lavorare affinché quelli presso i quali abbiamo una qualche autorità se ne tengano lontani [...]. Ad armi pari, non con la forza e la paura devono essere sovvertiti gli errori. (Leibniz a Des Bosses, 21 luglio 1707, Leibniz 1961-62, 2, 337)

Cos'è dirimente allora per decidere se punire o meno gli eretici? La risposta di Leibniz è chiara: non ciò che gli eretici pensano ma ciò che essi 'fanno'. Come leggiamo in un'altra lettera al Langravio, dell'agosto 1683:

il est contre le droit naturel, de punir quelqu'un parce qu'il est d'une opinion quelqu'elle puisse estre, mais bien pour des actions, *nam errantis poena est doceri*. Et encor ne croy-je point, qu'on ait droit de punir quelcun des peines corporelles pour des actions qu'il fait conformement a son opinion, et qu'il se croit obligé de faire en conscience, si ce n'est lors que ces actions sont mauvaises en elles mêmes, manifestement contraires au droit naturel. Comme si quelcun vouloit troubler l'Estat et se servir du fer et du poison par un principe de religion.

è contro il diritto naturale punire qualcuno perché è di un'opinione qualunque essa possa essere, ma [va punito] piuttosto per delle azioni, *nam errantis poena est doceri*. E ancora non credo affatto che si abbia il diritto di punire qualcuno con pene corporali per delle azioni che fa conformemente alla sua opinione e che si crede obbligato a fare in coscienza, se non quando queste azioni siano malvage in se stesse e manifestamente contrarie al diritto naturale. Come se qualcuno volesse turbare lo Stato e servirsi del ferro e del veleno per un principio di religione. (Leibniz 1923 e sgg., 6.4, 843)

Come per Thomasius allora, anche per Leibniz la punizione dell'eresia deve avvenire solo qualora questa si trasformi in un comportamento che comporti un pericolo per lo stato, ma non se essa rimane a livello teorico, se si tratta cioè solamente di un'opinione diversa, per quanto sbagliata. Come scrive a Thomas Burnett nell'aprile del 1698, poco prima, dunque, di leggere lo scritto di Thomasius:

Je suis bien aise qu'on refute les auteurs, dont les sentimens sont dangereux mais je ne sçay s'il est à propos d'establir contre eux une espece d'inquisition, lors que leur fausses opinions n'ont point d'influence sur les moeurs; et quoyque je sois tres eloigné des sentimens des Sociniens, je ne crois pas qu'il soit juste de les traiter en criminels.

Sono molto lieto che si confutino gli autori i cui sentimenti sono pericolosi, ma non so se è giusto stabilire contro di loro una specie di inquisizione, quando le loro false opinioni non hanno alcuna influenza sui costumi; e benché io sia molto lontano dai sentimenti dei Sociniani, non credo sia giusto trattarli da criminali. (Leibniz a Thomas Burnett 8/18 aprile 1698, Leibniz 1923 e sgg., 1. 15, 489, Leibniz 1961-62, 3, 221)

4 Conclusioni

Rispetto alle argomentazioni utilizzate da Thomasius nel *An haeresis sit crimen* in favore della decriminalizzazione dell'eresia, la differenza cruciale tra Leibniz e Thomasius sembra essere legata non tanto al come trattare l'eresia, poiché come abbiamo visto anche per Leibniz, nel concreto dell'azione politica, essa deve essere punita solo in caso di turbamento dell'ordine pubblico, quanto piuttosto alla possibilità di identificarla come tale. Se infatti come abbiamo visto per Thomasius stabilire quali siano le verità religiose corrette, e di conseguenza l'errore, è di fatto impossibile, non avendo e non potendo avere l'uomo un concetto di Dio, per Leibniz stabilirle non soltanto è possibile ma assolutamente doveroso, dal momento che se, come per Thomasius, anche per Leibniz l'articolo fondamentale della fede è amare Dio (e il prossimo), rispettare tale articolo è possibile se e solo se Dio viene conosciuto in quanto tale. Questo perché, come si è visto, per Leibniz l'amore sorge dalla sua conoscenza.²¹

Rispetto al secondo elemento centrale della riflessione di Thomasius, ossia l'assolutismo politico, va ricordato invece che Leibniz aveva più volte scritto non soltanto contro Hobbes ma anche contro quel Pufendorf che era stato il punto di riferimento intellettuale di Thomasius. Nelle riflessioni sul *De officio hominis* di Pufendorf del 1706, ad esempio, a proposito del concetto di legge di Pufendorf come «decreto con cui il superiore obbliga il soggetto a conformare le sue azioni a quanto la legge stessa prescrive», Leibniz osservava che secondo questa definizione il diritto, e la relativa obbligatorietà, è determinato dal superiore. Ma se questo è vero allora

²¹ Come leggiamo anche nella *Meditation sur la notion commune de la justice* (1702): «On ne peut connaître Dieu, comme il faut, sans l'aimer au delà de toutes choses» Leibniz 1885, 62.

non farà nulla contro giustizia chi, investito del potere supremo, proceda tirannicamente contro i suoi sottoposti; chi arbitrariamente spogli i soggetti e li tormenti per capriccio e, torturandoli, li uccida? Né chi, senza causa, faccia guerra ad altri? In base a questo principio alcuni dotti seguaci del nostro autore non ammettono alcun diritto volontario delle genti per la ragione, fra l'altro, che i popoli non possono con patti reciproci dar luogo ad un diritto, non essendo l'obbligazione resa valida da alcun superiore. Con questo argomento si prova troppo, e cioè che gli uomini non possono neppure costituire alcuno superiore a sé, per mezzo di un patto: ciò che è il contrario di quanto ammette lo Hobbes. (Leibniz 1768, 4. 3, 279, trad. in Leibniz 1951, 254)

Il legame tra verità morali e religiose e dimensione politica, un legame che per Thomasius deve essere 'pufendorfianamente' rescisso, ha allora in Leibniz una valenza nient'affatto retrograda, poiché, anzi, mira a garantire ai sudditi dei diritti che non dipendano soltanto dall'azione politica, ma siano al contrario fondati su dei principi antecedenti a essa, prima tra tutti la giustizia. Non stupisce in questo senso che qualcuno abbia potuto vedere in Leibniz un precursore della teoria dei diritti umani (Barreau 1994). Certo: per Leibniz una verità religiosa esiste, con tutte le conseguenze che ciò comporta, ovvero il darsi della possibilità dell'errore e dunque dell'eresia. E tuttavia è proprio in nome di questa verità che dobbiamo secondo Leibniz essere molto cauti nel credere di essere proprio noi ad avere ragione in campo religioso. Come scrive a Sophia il 10 settembre del 1697,

Ergone contra justitiam non faciet summa potestate praeditus, qui tyrannice in suos grassabitur, qui subditos pro libidine spoliabit, affliget, per tormenta necabit; qui bellum alteri sine causa inferet? Hinc etiam nullum jus gentium voluntarium quidam viri docti ab auctore nostro persuasi admittunt, ob eam inter alias rationem, quod pactis mutuis jus efficere gentes non possint, quia scilicet a nullo superiore valida reddatur obligatio. Quo argumento nimium efficient, ut scilicet nec consensu et pactis homines duperiorem sibi constituere possint, cujus contrarium tamen ipse Hobbius agnovit.

a forza di religione si distrugge la religione più fondamentale, che è onorare e amare Dio. Ed è da temere che quelli che si credono i soli fortunati, e i soli amati o eletti da Dio, non siano i più imbrogliati facendo Dio complice della loro vanità. L'ho detto e lo dico ancora: noi inviamo missionari nelle Indie per predicare la religione reale. Ecco che va bene. Ma sembra che noi avremmo bisogno che i Cinesi ci inviassero dei missionari a loro volta, per insegnarci la religione naturale che abbiamo quasi perduta. Infatti il governo della Cina sarebbe incompa-

rabilmente migliore di quello di Dio se Dio fosse come lo dipingono i dottori settari che attaccano la salvezza alle chimere del loro partito. (Leibniz 1948, 1, 206-7)

Bibliografia

- Barreau, Hervé (1994). *eibniz précurseur de la conception universelle des droits de l'homme. Leibniz und Europa. VI Internationaler Leibniz Kongress. 2 voll., vol. 1, 40-7.*
- Bobbio, Norberto (1947). *Il diritto naturale nel secolo XVIII.* Torino: Giapichelli.
- Cattaneo, Mario A. (1976). *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius.* Milano: Giuffrè.
- Hunter (2003). *The Love of a Sage or the Command of a Superior. The Natural Law Doctrines of Leibniz and Pufendorf.* Hochstrasser, Tim J.; Schröder, Peter (eds.), *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment.* Dordrecht: Kluwer, 169-94.
- Hunter, Ian (2007). *The Secularisation of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Laerke, Mogens (2008). «Leibniz et la tolérance». *Institut d'Histoire de la Réformation. Bulletin annuel de l'Université de Genève*, 28, 29-47.
- Le Brun, Jacques (2004). *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique.* Genève: Droz.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1692). *De la tolerance des religions, Lettres de M. Leibniz et reponses de M. Pellisson.* Paris: chez Jean Anisson.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1768). *Opera omnia nunc prima collecta... studio Ludovici Dutens.* 6 voll. Genevae.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1885). *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens Ungedruckten Schriften.* Hrsg. Georg Mollat, Leipzig: Verlag Robolsky.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923 e sgg.). *Sämtliche Schriften und Briefe.* Leipzig; Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1948). *Textes inédites.* 2 voll. Éd. par Gaston Grua. Paris: PUF.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1951). *Scritti politici e di diritto naturale.* A cura di Vittorio Mathieu, Torino: Utet.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961-62). *Die philosophischen Schriften.* 7 voll. Hrsg. Carl Immanuel Gerhardt. Berlin, 1875-90, reprint Hildesheim: Olms.
- Priarolo, Mariangela (2016). «The Consequences of Error. Leibniz and Toleration». *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 745-64.
- Taatz-Jacobi, Marianne (2014). *Erwünschte Harmonie: Die Gründung der Friedrichs-Universität Halle als Instrument brandenburg-preußischer*

- Konfessionspolitik. Motive, Verfahren, Mythos (1680-1713)*. Berlin: De Gruyter.
- Thomasius, Christian [1717] (1992). *Elender Zustand eines in die Ateisterei verfallen Gelehrten*. Lau, Theodor. *Meditationes de Deo, mundo et homine* [1717]. Hrsg. Martin Pott, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 189-316.
- Thomasius, Christian (1705). *Erinnerung des Herrn Praesidis and den Respondenten, Herrn Joh. Cristoph Ruben*, in *Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften*. Halle: im Rengerischen Buchladen.
- Thomasius, Christian (1738). *Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit*. 2 voll. Frankfurt; Leipzig.
- Thomasius, Christian (1697). *Problema Juridicum: An haeresis sit crimen?* Halle: Salfedius.
- Tomasoni, Francesco (2005). *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*. Brescia: Morcelliana.
- Von Greyerz, Kaspar (2008). *Religion and Culture in Early Modern Europe (1500-1800)*. Oxford: Oxford University Press.
- Walther, Manfred (2009). *Suppress or refute? Reactions to Spinoza in Germany around 1700*. M. Laerke (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*. Leiden: Brill, 23-40.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Socinianismo e crisi del cartesianismo in Aubert de Versé

Fiormichele Benigni

(Università di Roma «Tor Vergata», Italia)

Abstract The work of Aubert de Versé *L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza* (1684), far from being just a mere confutation of the philosophy of Spinoza, is moreover the first organic attempt to trace the genesis of his pantheism, linking it to its original root, the Cartesian philosophy. To this extent, the charge of 'spinozism' involves not only Descartes, but the main cartesian philosophers (Malebranche, Arnauld, Rohault, Le Grand). Nevertheless the peculiar point of view of the socinian Aubert de Versé, materialist and gassendist, enables him to translate the diagnosis of the downfall of cartesianism into a more general accusation to the whole Western rational theology, based on infinitism, spiritualism and creationism.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Materialismo e teologia. – 3 Libertà e sentimento interiore. – 4 La materia e Dio. – 5 Cartesio spinozista?

Keywords Cartesianism. Spinoza. Socinianism. Aubert de Versé.

1 Introduzione

Se è vero quanto scrive con sarcasmo Voltaire (1765, 269-70) nell'articolo «Secte», che termini come 'papismo', 'molinismo', 'giansenismo' sono «soltanto dei nomi di battaglia», c'è da chiedersi se lo stesso non possa valere anche per il 'socinianismo'. Nel corso del Sei e Settecento, infatti, fra tutte le eresie sopravissute all'età della Riforma, quella sociniana pareva conservare ancora un intrinseco potenziale di minaccia: lo attestano non soltanto il tenore delle accuse di 'socinianismo' di cui è cosparsa la letteratura dell'epoca (reazione altrimenti inspiegabile, se si fosse trattato di un fenomeno intellettuale di second'ordine), ma anche, e soprattutto, il livello della sfida teorica che i sociniani scelsero di lanciare su più fronti. In ordine sparso: l'austriaco Wolzogen già nel 1657 (sollecitato da Mersenne) assume su di sé il compito di redigere, *en socinien*, una serie di obiezioni

alle *Meditazioni* di Cartesio (Wolzogen [1657] 2012).¹ Lo stesso farà Cupe-
rus, alcuni anni dopo in Olanda, contro il *Trattato teologico-politico* e gli
eccessi di certa ermeneutica biblica di marca cartesiana (Cuperus 1676).²
E così anche Aubert de Versé: contro Jurieu, Hobbes, il giansenismo, Bos-
suet – quasi a testimoniare della diffusione, in Europa, di una certa auto-
coscienza di massima della propria identità filosofica ‘sociniana’ (Morman
1987, 1991; Sgard 1999). *L'Impie convaincu* in particolare, pubblicato
da Aubert de Versé nel 1684 ad Amsterdam, storicamente ebbe un peso
enorme, giacché fu la prima opera in cui si stabiliva, senza giri di parole,
la diretta filiazione Cartesio-Spinoza, inaugurando un celebre paragone,
destinato a diventare una sorta di luogo comune nella storiografia moderna
(Aubert de Versé [1684] 2015, VII-LXXXI).

D'altra parte, fin dal sottotitolo, programmatico, quel trattato pareva
esibire tutti i crismi di legittimità antispinozista: «Dissertazione contro
Spinoza, in cui si confutano i fondamenti del suo ateismo [...] ma anche
le principali ipotesi del *Cartesianismo*, che si mostrerà essere all'origine
dello *Spinozismo*». Calata nell'agone filosofico di fine secolo, l'opera non
mancava peraltro di pronunciarsi anche rispetto a tematiche di scottante
attualità – la *querelle* fra Arnauld e Malebranche, l'occasionalismo, la
materialità dell'anima –, il che pareva conferirle un'ulteriore capacità
di attrazione, all'interno di un orizzonte culturale egemonizzato da ser-
rate quanto nervose discussioni intorno alle metafisiche cartesiane. E
invece la storia le riservò un'accoglienza impietosa: condanne ufficiali,
stroncature, confutazioni persino (Howe [1675-1702] 1848, 1, 166-200).³
Fino a Ottocento inoltrato, in enciclopedie, recensioni, dizionari biblio-
grafici, si poteva leggere di uno «scrittore ben mediocre», di una «pre-
tesa confutazione», «superficiale», «non solida», costellata di «ingiurie»,
fondata su insinuazioni «gratuite», nonché incardinata su una «strana
dottrina», tanto ambiziosa quanto «contraddittoria». ⁴ Sicché ancora oggi
Jonathan Israel (2001, 354) può domandarsi se siano poi «davvero così
diverse» – a dispetto delle roboanti dichiarazioni di facciata – le tesi
dell'*Impie convaincu* e quelle di Spinoza (così anche Vernière 1982, 88
e Hubert 1994, 20-2).

1 Sul ruolo di Mersenne, cf. Wolzogen [1657] 2012, xxviii-xxxiii.

2 Su Cuperus (Frans Kuypers), cf. Scribano 1988, 191-205 e Bordoli 1997, 392-4.

3 La seconda parte dell'opera di John Howe *The Living Temple*, intitolata «Animadversions
on Spinoza and a french writer pretending to confute him», è a tutti gli effetti la confutazione
di una confutazione. La condanna ufficiale dell'opera di Aubert de Versé, da parte del Sinodo
delle Chiese Valloni delle Province Unite, arrivò nel 1685 (Sgard 1999, n. 82).

4 Giudizi rinvenuti in Bayle 1684, 157; Jurieu 1687, 20; Malebranche 1955-65, 18, 367;
Lamy 1696, 11-6; Moréri 1759, 10, 554 (e già 1689, 1125); *Dictionnaire universel françois
et latin* 1721, 4, 1880; D'Holbach 1770, 172; Gérando 1847, 2, 434; Hauréau 1870, 1, 87-9;
Encyclopédie des Sciences Religieuses 1881, 159.

Decisivo, rispetto a quest'infelice reputazione, è stato il 'socinianismo' di Aubert de Versé: a fare problema non erano cioè gli obiettivi critici della sua opera, ma l'angolatura dalla quale venivano considerati. D'altra parte quella di Noël Aubert de Versé era la classica figura di un irregolare d'*âge classique*, fin nelle convulse trame biografiche, fatte di abiure e conversioni, condanne, fughe ed esili.⁵ Segnato da una triplice estraneità – ripudiato da tutti i propri familiari, respinto dai cattolici in quanto sociniano e dai protestanti in quanto cattolico – il tormentato percorso intellettuale di Aubert de Versé non gli impedì tuttavia di portare avanti una febbrile attività di polemista, che lo portò a misurarsi con i nomi principali del panorama teologico e filosofico del secolo.

Fra questi, appunto, Spinoza: e forse non è un caso che nella sua vasta produzione lo sforzo teorico di maggiore intensità Aubert de Versé l'abbia riversato proprio nell'*Impie convaincu*. Soffermarsi sullo scandalo dello spinozismo, infatti, in qualche modo per il sociniano serviva a definire al tempo stesso la propria collocazione – generando in tal modo un effetto di riflessioni multiple in cui finiva per essere messo a tema anche lo statuto problematico della stessa nozione di 'cartesianismo'.⁶

2 Materialismo e teologia

L'ipotesi di base, quella che orienta l'intera procedura confutatoria, è tipicamente sociniana: si dà un Dio, principio eterno e perfettissimo, ma in coesistenza con un'altra sostanza, la Materia, anch'essa «increata, eterna e dall'esistenza indipendente» (Aubert de Versé [1684] 2015, 6, 11-2, 115).⁷ Questa coeternità del principio materiale rispetto a Dio va intesa tuttavia «in modo diverso», in quanto la Materia è costitutivamente passiva, priva di forza, vita e conoscenza, ma «riceve» queste perfezioni dalle «operazioni» di Dio, che dispone di essa «come un padrone» (11) e su di

5 Sui tortuosi itinerari intellettuali di Aubert de Versé, cf. Aubert de Versé [1684] 2015 vii-xxi, e ora l'attenta ricostruzione di Stefano Brogi nell'*Introduzione* a Aubert de Versé [1687] (2016).

6 È così possibile isolare alcuni elementi di teoria, estraendoli dal più generale disegno confutatorio dell'opera – nel cui concitato andamento polemico naturalmente questi sono sempre immersi: ci proponiamo quindi di desumerli dal discorso critico per tentare di considerarli a sé.

7 È anche la tesi espressa nell'opuscolo di quel Serbaltus Sartensis che molti, Pierre Bayle *in primis* (1702, 3, 2774) hanno identificato in Aubert de Versé: «ecce ergo alterum ens necessario quoque existens, materia scilicet universi» (Latinus Serbaltus Sartensis 1684, 12). La tesi sociniana delle «duae substantiae» è già in Crell [1630] 1665, 1, 12. Cautelativi, in tutti, i riferimenti al precedente di Tertulliano.

essa agisce imprimendole le più varie configurazioni (15, 21).⁸ Quella che si suole chiamare 'creazione', quindi, in verità altro non è che un dar forma a una materia che da sempre è esistita: e quindi certamente non 'dal nulla'. Era così da ritenersi acquisito che, potendo agire sulla Materia, Dio ne condividesse almeno la caratteristica dell'estensione, benché per tutto il resto continuassero ad essere due sostanze realmente distinte, e poste in due luoghi diversi (Dio, stando alle Scritture, «in cielo») (14, 21, 43, 86).⁹

Già non era cosa da poco, il concedere che anche Dio fosse esteso, pena l'incomprensibilità del suo rapporto al mondo. Gli è infatti che dall'insinuazione della 'spazialità' di Dio seguiva pure l'asserzione della sua finitezza, dato che se «l'estensione della Materia» era «limitata da quella di Dio» (15), allora valeva anche l'inverso. La sequenza è nitida: per poter agire sulla materia, Dio deve essere esteso, ma allora, se è esteso come la materia ma da essa distinto (ché altrimenti si avrebbe il panteismo), ne deriva che dovrà essere anche «in sé finito», tale per cui la sua essenza termini dove ha inizio quella del mondo materiale (17, 49).¹⁰

Sugli argomenti passati in rassegna, com'è chiaro, grava il presupposto per cui non possa darsi «sostanza» se non «estesa e corporea» (43, 57, 85, 107): una forma dichiarata di corporalismo, peraltro non infrequente nel campo sociniano (cf. Cuperus 1676, *Proemium* (s.p. e 213). Di conseguenza esisteranno da una parte sostanze estese dotate «essenzialmente» di pensiero – ad esempio Dio, contro la tendenza, maggioritaria nella teologia, a definirlo inesteso e incorporeo (Aubert de Versé [1684] 2015, 27 e, con qualche cautela, 112).¹¹ E poi ci saranno sostanze estese di altro tipo, quelle cioè che difettano di tale caratteristica «essenziale», o al più la posseggono in forma «accidentale» – ad esempio le pietre, come grado zero di dinamicità, o gli uomini: anch'essi sostanze estese materiali, e pertanto prive degli «attributi essenziali» di vita movimento o pensiero, per quanto dotati di queste qualità come loro «accidenti» o «modificazioni» (14-5, 55, 57, cf. anche Cuperus 1676, 201). In altri termini, mentre Dio è una sostanza estesa che è 'essenzialmente' spirituale e dinamica, le altre sostanze estese materiali lo sono soltanto in alcune

8 Sulla passività della materia, fra i vari luoghi, cf. anche Aubert de Versé [1684] 2015, 6, 20, 98 («la matière existe nécessairement aussi; cependant elle n'a aucune opération nécessaire»); Latinus Serbaltus Sartensis 1684, 18 («rerum natura [...] a Deo formata est et constituta»). Stessa tesi già in Cuperus 1676, 198; Crell [1630] 1665, 5, 10.

9 Cf. anche Vorst 1610, 235, 237, 242 e Crell [1630] 1665, 92.

10 Dio è dunque «une véritable étendue, mais non pas infinie» (Aubert de Versé [1684] 2015, 87) dato che si può ben essere sostanza per sé e «indépendamment d'une autre [substance], et néanmoins être finie en soi» (63). Fra i sociniani, cf. Wolzogen [1657] 2012, 17 (l'infinito è unico per definizione, ma poiché vediamo che esistono delle creature «quae ipse Deus non sunt», ne segue che «Dei essentiam non esse infinitam») e Cuperus 1676, 201.

11 Cautela analoga già in Crell [1630] 1665, 37.

loro specifiche configurazioni: è il caso della mente umana, ad esempio (ma non della pietra).

Il punto di vista di Aubert de Versé è formulato senza riserve: come si usano i termini di «fuoco o neve» per designare dei corpi con certe «determinazioni di movimento» e «disposizione di parti», allo stesso modo si parlerà di «spirito» per indicare dei corpi le cui parti siano modificate in modo tale da avere «percezione o conoscenza»: a tanto è ridotto il pensiero, ad essere mera «modificazione della natura corporea». E ciò non senza una punta di sarcasmo, in tempi di discussioni cartesiane: «la differenza che c'è fra spirito e corpo, è che la parola 'spirito' indica propriamente a quale tipo di corpo ci si riferisca» (57-8).¹²

Da tale posizione non poteva che seguire una gnoseologia marcatamente sensistica, per cui le idee parrebbero coincidere con le percezioni – ossia, qui, con determinate configurazioni del cervello prodotte da specifiche dinamiche neurofisiologiche.¹³ Come il resto del corpo umano, anche il cervello, per Aubert de Versé, è composto da tante parti distinte (tanti «atomi o spiriti animali»), e ognuna di queste è dotata di una propria «forza di pensare». Trattandosi però di «parti continue le une alle altre», il risultato è che tutte agiranno di concerto, andando a produrre un unico pensiero, un'unica «percezione o immagine». Accade infatti nella mente umana ciò che accade in uno specchio che rifletta l'immagine di un oggetto: anche lo specchio è composto da un'infinità di parti, ciascuna delle quali considerata a sé riflette l'oggetto in questione secondo la sua angolatura specifica; ma dato che, nello specchio come nel cervello, le parti compongono complessivamente il medesimo «corpo continuo e uguale», ne consegue che, per una sorta di «armonia» spontanea, «tutte concorreranno a formare una medesima e unica percezione» (60-1).¹⁴

Così si veniva a formalizzare la tesi della materialità intrinseca del pensiero: non solo ogni atomo «in qualche modo» sente, separatamente preso, ma in determinati 'sistemi' atomici (il cervello umano) più particelle danno luogo a quello che propriamente si definisce «pensiero» – cioè a una sorta

¹² Perentoriamente, a p. 75, sempre a proposito dell'«esprit», che i cartesiani vorrebbero incorporare: «je le crois corporel».

¹³ Negli errata-corrige, simulando non senza perfidia una svista – stratagemma non raro in Aubert de Versé, su cui vedi l'*Introduzione* di Brogi in Aubert de Versé [1687] (2016) –, si specifica come nel testo comparisse solo per errore il termine «esprit», laddove si sarebbe dovuto leggere più correttamente «cerveau» (Aubert de Versé [1684] 2015, 60).

¹⁴ Per quanto suggestiva, la teoria è soltanto accennata, nell'*Impie*, e non se n'è trovata traccia in altre opere di Aubert de Versé. In essa potrebbe scorgersi forse un retaggio degli studi di medicina che l'autore intraprese a Parigi nel 1662, appena ventenne (e che interruppe per il prevalere di interessi di tipo teologico, salvo riprenderli – ma non se ne hanno conferme certe – diversi anni dopo: cf. Morman 1987, 7-94), in un periodo in cui peraltro si addensavano le discussioni critiche di medici e scienziati intorno alle acquisizioni della neurofisiologia cartesiana, da Thévenot a Stensen (Scribano 2015, 136-41).

di funzione percettiva di grado superiore, una «rappresentazione» unitaria autorizzata per così dire dall'omogeneità del costruito che le singole particelle vanno a costituire. È esattamente la soluzione che paventerà Pierre Bayle nel *Dictionnaire*, di lì a poco: a un materialista che volesse superare l'«obiezione insormontabile» fondata sull'«unità» che «conviene agli esseri pensanti» (e che non è dato rinvenire in un mero «*assemblage* d'atomi»), non resterebbe che postulare l'animazione di ogni singola particella – poiché a quel punto si capirebbe meglio come da alcuni composti possano scaturire sentimento o conoscenza (Bayle 1740, 3, 101-2). Allo stesso modo John Locke nell'*Essay*, più o meno in quegli anni: è improbabile che la materia di per sé abbia «percezione e conoscenza», a meno di non voler attribuire queste «proprietà» a «ogni sua particella» (Locke [1690] 2004, 1173).¹⁵ Ed era quanto aveva fatto Aubert de Versé: «forse ogni atomo pensa? Certamente» (Aubert de Versé [1684] 2015, 59).¹⁶

Se alle spalle di queste posizioni stava con ogni evidenza l'eredità del vitalismo di Campanella, l'insistenza sul concetto di 'atomo' da parte del sociniano aveva tutta l'aria di volersi posizionare nel solco di una variante specifica di quell'eredità, la filosofia di Pierre Gassendi.¹⁷ Il nome dell'atomista francese («il nostro Gassendi») del resto una volta compare anche (in un'opera di per sé piuttosto avara di citazioni), ad avvalorare l'ipotesi vacuista (116); e poi, più in generale, il tenore delle critiche mosse al cartesianismo da parte di Aubert de Versé pareva seguire da presso – fin nello stile – le incalzanti *Quinte obiezioni* alle *Meditazioni metafisiche*.¹⁸ C'è però un indizio decisivo, che conferma

15 Affinché la materia possa darsi da sola la facoltà di pensare, era la posizione di Locke, dovrebbe pensare anche ogni sua singola parte – in altri termini, per assurdo «senso, percezione e conoscenza dovrebbero essere proprietà eternamente inseparabili dalla materia e da ogni sua particella».

16 Quasi negli stessi termini, vent'anni dopo, la posizione di Aubert de Versé sarà Anthony Collins a riproporla, contro Samuel Clarke, che dalla sua caldeggiava invece la tesi che qui era imputata ai cartesiani, per cui la materia non può pensare (cf. Landucci 2002, 199-214).

17 Già Tommaso Campanella ([1620] 2007, 8-9) osservava come un composto di parti materiali («l'uite qualità») non sia in grado di produrre di per sé pensiero o sensibilità, a meno che in quelle parti non si trovi già una «virtù senziente» che «le avvivi e muova»: il «temperamento è certo una relazione di cose unite e temperate, ma non può essere virtù vitale e sensitiva, se non sentono esse cose unite in tal temperie». Si tratta di una tesi che Gassendi senz'altro conobbe e parzialmente assimilò (cf. Lerner 1995, 65-7). La posizione opposta, per cui da più atomi inerti non può derivare altro che un composto inerte, era stato già Plutarco (1618, 2, 590-9) a sostenerla, contro gli epicurei.

18 Ad esempio, l'idea gassendista per cui i corpi possono ben muoversi «da se stessi, e han la virtù di muovere gli altri» senza ricorrere a un principio incorporeo (Cartesio 1994, 2, 254; Descartes 1996, 7, 260) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 58; la tesi per cui ogni conoscenza, aristotelicamente, «sembra venire originariamente dai sensi» (Cartesio 1994, 2, 260; Descartes 1996, 7, 267), in modo tale che anche le idee delle «cose che crediamo siano immateriali» sono idee «corporee» che non possono essere pensate se non «come corporee,

l'ipotesi di una tendenza gassendista nell'*Impie convaincu*: a passare in rassegna i vari cartesiani con cui si misura, si può notare infatti come il principale riferimento polemico del sociniano, nei passi appena ricordati, fosse quell'Antoine Le Grand, autore di alcuni fra i manuali di filosofia cartesiana più diffusi in Inghilterra, che nel 1675 aveva pubblicato anche una fortunata *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*. Ebbene, per quanto non venisse mai citata direttamente, era esattamente questa l'opera che Aubert de Versé prendeva di mira, nelle forme del contrappunto critico (57, 59-61).¹⁹ Solo che, se si va a vedere contro chi era diretto, a sua volta, quello scritto di Le Grand, si scopre che questi proprio con Gassendi ce l'aveva: e nello specifico contro il suo riduzionismo, che farebbe risultare il pensiero da un mero aggregato di atomi.²⁰ Sicché, in fin dei conti, non è inverosimile che per Aubert de Versé fosse proprio l'atomismo (di Gassendi, o di More e Cudworth) ad apparire come l'opzione più adatta al suo scopo, quello di erigere una netta linea oppositiva al cartesianismo: un approccio tattico, questo, che poco dopo anche Bayle riprenderà, negli stessi termini – e anche lui, non a caso, a proposito di Spinoza (Bayle 1740, 4, 253).²¹

Due conseguenze derivavano infine da quest'approccio gassendista: il nominalismo, ossia la convinzione che non esistano idee universali; e il rifiuto dell'innatismo, vale a dire della credenza nell'esistenza di idee «co-essenziali alla nostra anima e da essa inseparabili». Non faceva eccezione nemmeno l'idea dell'Ente perfettissimo: come tutte, anch'essa frutto di un

o a guisa di cose corporee» (Cartesio 1994, 2, 318; Descartes 1996, 7, 331-2) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 55-6; la denuncia delle incongruenze di un dualismo che non sa spiegare come «una sostanza che non è estesa» possa interagire con un corpo (Cartesio 1994, 2, 323, 327, 329; Descartes 1996, 7, 337, 341, 343-4) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 36; l'ipotesi di un'anima diffusa «in tutto il corpo» ma senziente «in una parte soltanto» (Cartesio 1994, 2, 325; Descartes 1996, 7, 339) è in Aubert de Versé [1684] 2015, 60; la critica alla presunta spiritualità di un'anima «semplice» e «indivisibile», smentita dal «sentimento del dolore», possibile solo dove vi siano «parti» (Cartesio 1994, 2, 329-30; Descartes 1996, 7, 344-5), in Aubert de Versé [1684] 2015, 59. La questione del rapporto tra la metafisica del sociniano e il pensiero di Gassendi merita di essere ripresa in altra sede (in generale, ma senza riferimenti a Aubert de Versé, cf. la rapida rassegna di Skrzypek 1997).

19 L'opera di Le Grand confluirà in traduzione inglese, vent'anni dopo, in una raccolta più ampia (Le Grand 1694). È interessante notare come, insieme ai noti Arnauld, Malebranche e Spinoza, Aubert de Versé menzionasse pure – benché in modo rapido – gli scritti dei cartesiani Antoine Dilly e Jacques Rohault (oltre a questo di Le Grand), che negli anni Settanta del Seicento avevano preso parte alla *querelle* sull'automatismo animale – segno del deciso posizionamento del sociniano, in quel dibattito, fra le fila degli anticartesiani (cf. Roux 2013).

20 Per contro, «non partes materiae, non totum ex iis conflatum capax est cognitionis» (Le Grand 1675, 47). Alle pp. 49-56 la polemica serrata contro Gassendi e gli atomisti (sostenitori cioè degli «atomi» o delle «monadi»: c'è da supporre che il pensiero del cartesiano Le Grand, attivo in Inghilterra, andasse quindi ai filosofi di Cambridge).

21 Sull'atomismo 'tattico' bayliano, cf. Benigni 2009.

processo di combinazione di esperienze sensibili – un tipico caso di idea ricavata per induzione e generalizzazione (Aubert de Versé [1684] 2015, 45-6, 78-9).

Come appare chiaro anche a uno sguardo veloce, il quadro teorico configurato nell'*Impie convaincu* era tale da mettere in luce una serie di nodi cruciali nei dibattiti di fine secolo.

3 Libertà e sentimento interiore

Quanto alla libertà dell'agire umano, si trattava di un assunto irrinunciabile, per chiunque simpatizzasse anche soltanto lontanamente con il pensiero sociniano. Classicamente, Aubert de Versé la definiva in termini di capacità deliberativa, e dinanzi al problema – altrettanto classico – di conciliarla con l'asserita onnipotenza divina, venivano mobilitate risposte assai differenti fra loro: la tesi della libertà umana come prodotto della creazione, ad esempio (123), per cui Dio avrebbe creato la contingenza, stabilendo per decreto che vi fossero enti indeterminati (gli uomini); oppure (95) la libertà come postulato, dedotto da quel 'fatto' che è l'obbligazione attestata dai comandamenti biblici, e che è tale da presupporre dunque esseri liberi. Un argomento risulta però più incisivo degli altri, se non altro perché funge da detonatore di un problema ben più esteso: si tratta in questo caso dell'appello allo spontaneo sentimento della libertà che ogni uomo sperimenta nella propria coscienza – la sua evidenza è tale da resistere a qualsiasi tentativo razionale di dimostrarne l'infondatezza.²²

Quest'ultimo argomento però, oltre all'aspetto teologico (esibito di volta in volta contro le varie dottrine della predeterminazione, del *concursum*, dell'occasionalismo: cf. le pp. 103-4), è importante anche da un'altra prospettiva. La testimonianza del «sentimento interiore» fornisce infatti un attendibile parametro di giudizio, per Aubert de Versé: e ciò, non solo quando attesta la libertà della volontà o l'autonomia del pensiero, ma anche quando registra alcune caratteristiche dei corpi, come gli odori o i sapori. In quest'ultimo caso si tratta certo di qualità che sdegnosamente alcuni filosofi liquidavano come 'secondarie', cioè oggettive soltanto in apparenza – il che dovrebbe indurre a diffidare del «sentimento interiore» che le veicola. Ma la provocazione qui è costruita ad arte: o i filosofi ripristinano quel sentimento, era l'attacco del sociniano, oppure coerentemente lo rifiutano, ma allora insieme alle qualità secondarie sono obbligati a diffidare anche di quell'intimo convincimento di essere liberi, che invece pure ad essi appare incontrovertibile.

22 Aubert de Versé [1684] 2015, 101 («il ne faut consulter que soi-même...»), 111 («nobis enim conscii sumus vim quandam in nobis insitam adesse...»).

Il trascinamento concettuale è stringente, e, singolarmente, lo si era già trovato in Spinoza:

Gli uomini ritengono d'essere liberi perché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, mentre non pensano neppure per sogno alle cause [di questi] [...]; onde [a causa del pregiudizio antropocentrico e finalistico] dovettero formare queste nozioni, con le quali spiegare le nature delle cose, quali: *bene, male, ordine, confusione, caldo, freddo, bellezza e deformità*. E poiché si credono liberi, da ciò sono venute queste nozioni : *lode e vituperio, peccato e merito* [...]. (Spinoza 2007, 827, 831; 1925, 2, 78, 81)

Per Spinoza, in fin dei conti, noi pregiudizialmente ci stimiamo liberi, così come immaginiamo che caldo e freddo (o bello e brutto) siano nella natura delle cose: l'uno e l'altro pregiudizio derivano però da un'inadeguata comprensione dell'ordine causale necessario, e cioè dall'ignoranza delle vere cause.

Specularmente, è quanto si sostiene pure nell'*Impie convaincu* (all'interno di un'argomentazione *ad hominem* contro il cartesiano Arnauld):

Se [Arnauld] ricorre al sentimento interiore, che ci dice che l'anima fa questo o quello, [...] e se per lui tale sentimento interiore ha valore di prova legittima, allora io dico che dobbiamo fidarci di esso non solo per questo tipo di percezioni [...] perché allo stesso modo dovremmo credergli [...] quando attesta che vediamo il bianco e il nero, e che il bianco e il nero sono nei corpi che vediamo [...]. (Aubert de Versé [1684] 2015, 90)

Nel giro di qualche pagina, una nuova stoccata:

Tutti gli spinozisti, i cartesiani e i malebranchisti ammettono, almeno a parole e superficialmente, che abbiamo un sentimento interiore che ci persuade che siamo liberi. Ma [...] di fatto se ne prendono gioco, ritenendolo non più credibile di quello che ci dice [...] che i nostri corpi sentono piacere e dolore, e che il bianco è una modificazione dei corpi [...]. (Aubert de Versé [1684] 2015, 103)

Mi sembra che «il bianco e il nero siano nei corpi che vediamo», proprio come mi sembra «che siamo noi stessi a formare i nostri pensieri» o a decidere liberamente di muoverci. Solo che quest'analogia il sociniano la invocava non, come in Spinoza, per delegittimarle entrambe – la credenza nell'oggettività delle qualità secondarie e quella nel libero arbitrio – ma al contrario per conferire loro un medesimo diritto di cittadinanza: i corpi sono realmente caldi o colorati, io sono realmente libero – lo prova l'evidenza del «sentimento interiore» di entrambe le cose. Di quanti si appellano

ad esso solo per sostenere la libertà dell'uomo, diffidandone per quanto riguarda l'oggettività dei colori o dei sapori, il minimo che si possa dire è che sono in cattiva fede.

A seguire la logica interna dei concetti, se i cartesiani ritengono che «verde e giallo siano solo dei sentimenti dell'anima» e non delle qualità dei corpi, allo stesso modo dovranno concluderne «che nei corpi non c'è né movimento né quiete», e che si tratta anche in questo caso di «sensazioni della mia anima» (56). Il cartesianismo, insinuava il sociniano, nello screditare le qualità secondarie si privava degli argomenti con cui asserire l'obiettività delle primarie, giacché anche queste, come le altre, sono modificazioni dell'anima, che nessuno autorizza a trasferire nei corpi esterni.

Nella brillante genealogia storico-filosofica del sociniano, peraltro, era proprio da quell'assunto che traeva giustificazione l'occasionalismo: se «è l'anima soltanto», un «non-so-cosa», che «da sola» basta a «vede[re] e comprende[re]» senza «bisogno di un corpo», sarà altrettanto legittimo ipotizzare che «Dio possa imprimere nella nostra mente sia idee che sentimenti», anche in assenza di corpi corrispondenti. Così potremmo avere vive percezioni di idee, che non rimandano però a nessuna realtà esterna. Uno scenario inquietante:

Se tanto Dio quanto la mente [*esprit*] umana, pur essendo incorporei, possono comunque vedere i corpi senza che questi esistano, allora che bisogno c'è di postularne l'esistenza? Anzi, di più: che bisogno c'è di postulare l'esistenza delle stesse menti? Del resto Dio, questo spirito infinito, potrebbe bastare a tutto. Se la sua estensione infinita e intelligibile può davvero supplire ai corpi, non può forse supplire anche alle menti? [...] Nel farlo potrebbe divertirsi non poco. Anzi per lui sarebbe forse ancora più divertente se avesse creato una mente soltanto, che gli serva al tempo stesso da teatro, da personaggio, da spettatore, e da soggetto della commedia da inscenare. (Aubert de Versé [1684] 2015, 84-5)

Aubert de Versé non ricorre a toni sfumati e, tramite questo paragone ultraidealistico, quasi berkeleyano, mette a nudo uno dei problemi che segneranno quel processo che efficacemente Richard A. Watson (1966) ha chiamato *The downfall of Cartesianism*: nella diagnosi del sociniano il cartesianismo (quali che fossero le sue modulazioni: Spinoza compreso) è condannato all'inefficacia, allorché si tratti di giustificare la credenza nell'esistenza del mondo esterno.²³

23 È interessante notare come la scansione cronologica proposta da Watson a proposito della crisi della metafisica cartesiana sia sovrapponibile a quella che definisce anche la prima consistente ondata di antispinozismo filosofico.

4 La materia e Dio

Per ironia, anche nel fare professione di corporalismo (a proposito di un Dio esteso e corporeo), Aubert de Versé non era solo. Già Spinoza, in un celebre scolio, aveva messo l'estensione in Dio con tre argomenti ad effetto: 1) i propugnatori della spiritualità divina non sanno spiegare da dove derivi la materia; 2) chiunque rifiuti il vuoto e ammetta il plenismo (qui: i cartesiani) deve riconoscere che l'estensione è infinita, e dunque può ben attribuirle a Dio; infine 3) se si dice, come a parole tutti i teologi fanno, che l'essenza di Dio è infinita, l'estensione materiale per forza deve ricadere all'interno di essa.²⁴ Conclusione: Dio è esteso, o meglio: ha l'estensione fra i suoi attributi. Ora, fatta salva l'infinità di Dio, che per un sociniano è inammissibile (pena il panteismo), argomenti identici a questi di Spinoza si trovano in Aubert de Versé ([1684] 2015, 12, 67, 110), che infatti non manca di tributargli il giusto riconoscimento.

Il discorso del resto era comune, nella letteratura anticartesiana: identificando materia ed estensione, i cartesiani finiscono per asserire che lo spazio è unico ed eterno, per cui «tutti i corpi» che vediamo nel mondo non saranno altro che parti di «una sola e medesima sostanza infinita». Solo che, giocando sui paradossi, quell'inatteso risultato panteistico dei cartesiani era per il sociniano sempre suscettibile di ricadere nella sua inversione caricaturale, il nullibismo – nel quale per principio si vuole affermare un Dio distinto dal mondo, ma poi non si saprà collocarlo «in alcun luogo» (*nullibi*), poiché a rigore il mondo materiale è infinito e non vi rimane più spazio per Dio.

Dato che Dio è immenso, e dato che non può darsi immensità senza una vera reale e positiva estensione, dove sarà collocata allora l'estensione dell'universo? Potrete certo ribattere che Dio è detto 'immensamente esteso' solo per le sue operazioni, ma che propriamente non è in alcun luogo. Solo che in questo modo rendete nullo Dio, o, che è lo stesso, ne fate uno spazio immaginario. (Aubert de Versé [1684] 2015, 27, 112)

²⁴ Cf. Spinoza 2007, 801, 803, 805; 1925, 2, 57, 59-61, 1) «tutti quelli che [...] negano che Dio sia corporeo [...] rimuov[ono] totalmente la sostanza corporea o estesa dalla natura divina, affermando invece che essa è creata da Dio. Ma ignorano del tutto da quale potenza divina abbia potuto essere creata, dimostrando con questo chiaramente di non intendere essi stessi quel che dicono»; 2) «invece [...] la sostanza estesa è uno degli infiniti attributi di Dio [...] [e] devono ammetterlo [...] in primo luogo quelli che negano l'esistenza del vuoto»; 3) «anche se non fosse così, ignoro perché [la materia] sarebbe indegna della natura divina: dal momento che (per la Prop. 14 [Dio è infinito e unico]) al di fuori di Dio non si può dare alcuna sostanza».

Il sociniano non senza una punta di compiacimento insiste sui paradossi: in questo caso, il Dio-che-non-è-da-nessuna-parte dei nullibisti è solo il risolto anomalo della tesi panteistica del Dio-che-è-tutto.

Non solo: proseguendo nel vaglio delle varie posizioni dei teologi su questo tema, egli procede per esclusione. La soluzione scolastica dell'eminenza viene liquidata senz'appello: come una «sciocchezza», che peraltro neanche spiega da dove Dio abbia potuto trarla, quella materia ritenuta così indegna, per poterla creare (25). Stessa impasse nelle teorie della presunta 'estensione spirituale' (25-6).²⁵ C'era poi l'altra ipotesi sul campo, già scolastica e cartesiana, che postulava un Dio sì spirituale e separato, ma anche onnipotente, e dunque in grado di agire sul mondo alla maniera di una 'forza' motrice. Ma era, di nuovo, il classico errore in cui incorrevano i nullibisti: con l'aggravante che qui si riduceva pure Dio a una sorta di Anima del Mondo - come nel panteismo (27).²⁶

Messa da parte come inservibile, poi, la teologia negativa (53),²⁷ non restava in piedi che la soluzione sociniana: quella di un dualismo di Dio e Materia, entrambi corporei, in ragione dell'evidenza incontrastata del solito principio: che può agire sulla materia soltanto una sostanza che sia essa stessa corporea.

Del resto su questo punto l'esordio del trattato era stato impietoso: le due ipotesi che comunemente si suole contrapporre (quella creazionista e quella spinozista/immanentista), in realtà coincidono:

[Il concetto di] creazione suppone che la cosa creata prima di essere creata non esistesse [...], non fosse nulla, non avesse alcuna esistenza (altrimenti, a rigore non avrebbe mai potuto essere pro-

25 «mais d'où vient et comment Dieu a-t-il produit cette impénétrabilité qu'il ne voyait et ne connaissait point en lui?».

26 «si Dieu n'était partout qu'à l'égard de ses opérations, sa divinité ne serait autre chose qu'un mode ou une qualité attachée à l'étendue de la matière [...] Mais pour la divinité [...] sans doute l'action n'étant et ne pouvant être que dans le sujet qui agit [...] c'est encore une fois tomber dans le Spinozisme, c'est prendre pour Dieu toute la matière, et l'univers, dont l'étendue corporelle sera le corps de ce Dieu, et la force qui le meut sera l'âme et l'esprit».

27 Secondo questa Dio non sarebbe corporeo poiché, per poter creare i corpi, dovrebbe essere 'superiore' ad essi: può dunque solo essere spirito. Solo che, obiettava il sociniano, anche i pensieri e le «cose pensanti» sono creature divine, allo stesso modo dei corpi, per cui questa tesi per essere plausibile avrebbe dovuto concluderne che Dio, oltre a non essere corporeo, non è neanche spirituale: e così, come unica alternativa percorribile al panteismo di Spinoza si sarebbe ottenuta una teologia negativa. Posizione, quest'ultima, tutt'altro che alternativa a quella di Spinoza, a parere di Giuseppe Rensi (1942, 37-40) il quale cita i «grandi mistici», da Plotino ad Hartmann; interessante, alle pp. 54-67, anche il parallelo fra Spinoza e l'animismo rinascimentale, ossia l'altra prospettiva che invece il sociniano aveva creduto di contrapporre al cartesianismo - e quindi allo spinozismo.

dotta [dalla sua causa]). Ma se la sua creazione e produzione implica necessariamente la negazione di un soggetto preesistente, bisogna ammettere che prima esisteva soltanto Dio [...]; se si ammette [ciò], e se si ammette che il mondo prima della creazione fosse puramente un nulla, allora non vedo come non si debba concluderne che tutto è Dio, ed è stato tratto dall'essenza di Dio. (Aubert de Versé [1684] 2015, 99-100, 8)

Al di là delle apparenze, la struttura dei concetti è la medesima. Se nel creazionismo di tutti i tempi l'esistenza del mondo è reputata dipendere in tutto e per tutto dall'atto di un ente che gli preesiste dall'eternità, la differenza dallo spinozismo finisce per ridursi a ben poca cosa: in entrambi i casi infatti l'universo è il prodotto non auto-sussistente della sostanza divina – una «modificazione» di Dio, per dirla in termini spinoziani (24, 99). E così, anche nel creazionismo, se tutto discende da Dio e nulla può darsi senza Dio, allora si ammette che Dio sia tutto, ricostituendo senza soluzione di continuità le condizioni di possibilità dell'*impiété*. Questa, per il sociniano, è infatti la vera definizione di ateismo: la negazione di una reale distanza fra «la natura» e «il suo autore», per cui poco importava, in fondo, che quella negazione la si designasse con le formule di *creatio ex nihilo* o *Deus sive natura* (4, 7).

5 Cartesio spinozista?

La brillante immagine 'reattiva' del *Cartesius architectus Spinozismi* com'è noto finì per trionfare, e in breve tempo si sarebbe affermata come uno stereotipo incontrovertibile – da Regius, a Fénelon, fino a Leibniz e Wolff. Solo che, in virtù della loro posizione privilegiata, quel paragone soltanto i sociniani potevano declinarlo con l'iperbole che s'è detta: per cui se il cartesianismo è responsabile dell'empietà spinoziana, ciò sarebbe da imputarsi alla sua sostanziale organicità rispetto alla predominante tradizione teologica – la quale da par suo era tutt'altro che immune da rischi (visti i presupposti infinitisti e creazionisti su cui poggiava).

Si trattava però di un labirintico gioco di specchi. Quale fosse la peculiarità del punto di vista sociniano l'aveva mostrato già Spinoza, fra le righe dei suoi *Pensieri metafisici*, allorché, dinanzi alle ambiguità della teologia creazionista (sempre pronta a porre dei limiti alla potenza, all'eternità e alla semplicità divine), dava mostra di preferire piuttosto le tesi dei sociniani: certo «rozzi», a suo giudizio, ma con l'audacia se non altro di parlare «più apertamente» degli altri (Spinoza 2007, 1372-3; 1925, 4, 132). Le loro teorizzazioni intorno a un Dio esteso finito e mutevole, disegnavano pur sempre un orizzonte profondamente sbagliato, per Spinoza: ma a ben vedere si trattava dello stesso orizzonte che fa da sfondo a tutta la tradizione

scolastica, e ai sociniani andava almeno riconosciuto un punto di merito, nell'essersene fatti carico, e per di più senza infingimenti.²⁸

Se questo è vero, allora, si potrebbe dire che nella prospettiva spinoziana il socinianismo costituisse la 'verità' del discorso teologico classico.

Ora, per un'inversione speculare, il medesimo discorso (e il medesimo 'riconoscimento' nell'alterità) lo si trova nell'*Impie convaincu*. Lo spinozismo costituisce infatti per il sociniano Aubert de Versé l'esito inconfessabile di ogni teologia creazionista - solo che almeno alla coerenza di Spinoza sarà concesso l'onore delle armi. Benché di segno rovesciato, si tratta dello stesso giudizio.

A voler stilizzare il tutto nella forma dell'unità dei contrari, si può dire che attraverso Aubert de Versé e Spinoza si sia delineata un'opposizione in cui ognuno dei due contendenti ha preso in parola il discorso teologico 'ordinario' per mostrarne l'intima contraddizione, quella che ne avrebbe determinato il rovesciamento nel discorso proprio dell'avversario. La teologia per Spinoza sarebbe analogica, finitista, e quindi sociniana; e, rovesciando il discorso, per Aubert de Versé la teologia sarebbe infinitista, creazionista, e quindi panteista. Probabilmente, per entrambi il vero problema era costituito dai cortocircuiti delle sistemazioni della teologia razionale: e ciò spiega anche l'apparente 'sinergia' che talvolta si registra fra Aubert de Versé e Spinoza. Ma si tratta ad ogni modo di convergenze 'locali', e solo tattiche, mentre se si vuole trovare un punto d'incontro più sostanziale fra i due, questo semmai andrà cercato nella teoria della tolleranza (della *liberté d'esprit*), che Aubert de Versé ([1684] 2015, 3-6) tratteggia ellitticamente nella *Dissertation contre Spinoza*; ma che poi espone a chiare lettere, tre anni dopo, in un brillante *Traité sur la liberté de conscience* (Aubert de Versé 1687, 3-5, 55-64; cf. Benigni 2016), chiamando sì in causa nuovamente Spinoza, ma stavolta - in un colpo di scena sapientemente orchestrato - come propria fonte d'ispirazione.

28 Sul giudizio di Spinoza verso i sociniani, cf. l'*Introduzione* di Emanuela Scribano, in Spinoza 1990; Mignini 2005; Scribano 2011, 37-8.

Bibliografia

- Aubert de Versé, Noël [1684] (2015). *L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*. A cura di Fiormichele Benigni. Roma: Storia e Letteratura.
- Aubert de Versé, Noël (1687). *Traité de la liberté de conscience, ou de l'Autorité des Souverains sur la Religion des Peuples*. Cologne: Marteau.
- Aubert de Versé, Noël [1687] (2016). *Le tombeau du socinianisme*. A cura di Stefano Brogi. Roma: Storia e Letteratura.
- Bayle, Pierre (1684). *Nouvelles de la République des Lettres*. Amsterdam: Desbordes.
- Bayle, Pierre (1702). *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam: Leers.
- Bayle, Pierre (1740). *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam; Leyde; La Haye; Utrecht: Brunel et al.
- Benigni, Fiormichele (2009). «Caso o necessità: Bayle interprete di Spinoza». *Paradigmi*, 2, 181-97.
- Benigni, Fiormichele (2016). «Passioni sociali e tolleranza. Il caso di Aubert de Versé». Borghero, Carlo; Del Prete, Antonella (a cura di), *L'uomo, il filosofo, le passioni*. Firenze: Le Lettere, 123-36.
- Bordoli, Roberto (1997). *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla 'Philosophia S. Scripturae Interpres' di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*. Milano: Franco Angeli.
- Campanella, Tommaso [1620] (2007). *Del senso delle cose e della magia*. Roma; Bari: Laterza.
- Cartesio, Renato (1994). *Opere filosofiche*. A cura di Eugenio Garin. Roma; Bari: Laterza.
- Crell, Johannes [1630] (1665). *Liber de Deo et ejus attributis*. Cuperus Franciscus et al. (a cura di) (1665-1668). *Bibliotheca fratrum polonorum*. Irenopoli; Amsterdam: s.n.
- Cuperus, Franciscus (1676). *Arcana atheismi revelata*. Rotterdam: Naerannum.
- Descartes, René (1996). *Oeuvres*. Éd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Vrin.
- Dictionnaire universel françois et latin* (1721). Trévoux; Paris: Delaulne et al.
- Encyclopédie des Sciences Religieuses* (1881). Paris: Sandoz et Fischbacher.
- Gérando, Joseph-Marie de (1847). *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. 4 voll. Paris: Ladrangé.
- Hauréau, Barthélemy (1870). *Histoire littéraire du Maine*. 10 voll. Paris: Dumoulin.
- Holbach, Paul Henri Thiry de (1770). *Système de la nature*. Londres: s.n.
- Howe, John [1675-1702] (1848). *The Works of the Rev. John Howe*. 3 vols. London: Tegg and Co.

- Hubert, Christiane (1994). *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Jurieu, Pierre (1687). *Factum, pour demander justice aux puissances, contre le nommé Noel Aubert, dit de Versé*. S.l.: s.n.
- Lamy, François (1696). *Le Nouvel Atheisme renversé, ou Refutation du Système de Spinosa tirée Pour la plûpart, de la conoissance de la nature de l'Homme*. Paris: Nully.
- Landucci, Sergio (2002). *La mente in Cartesio*. Milano: Franco Angeli.
- Latinus Serbaltus Sartensis (1684). *Vindiciae repetitae, pro Divina et humana libertate. Contra Bredenburgios fratres, Spinosae Discipulos*. Amsterdam: Oostzaan.
- Le Grand, Antoine (1675). *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*. London: Martyn.
- Le Grand, Antoine (1694). *An Entire Body of Philosophy According to the Principles Of the Famous Renate des Cartes*. 3 vols. London: Roycroft.
- Lerner, Michel-Pierre (1995). *Tommaso Campanella en France au XVIIe siècle*. Napoli: Bibliopolis.
- Locke, John [1690] (2004). *Saggio sull'intelletto umano*. Milano: Bompiani.
- Malebranche, Nicolas (1955-65). *Oeuvres complètes*. 20 voll. Éd. André Robinet. Paris: Vrin.
- Mignini, Filippo (2005). «Spinoza e i Sociniani». Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*. Siena: Accademia senese degli Intronati, 137-78.
- Moréri, Louis (1689). *Supplement ou Troisième Volume du Grand Dictionnaire historique*. Paris: Thierry.
- Moréri, Louis (1759). *Le Grand Dictionnaire historique*. 20ème éd. Paris: Mercier et al.
- Morman, Paul J. (1987). *Noël Aubert de Versé: A Study in the Concept of Toleration*. Lewinston; Queenston: The Edwin Mellen Press.
- Morman, Paul J. (1991). «Rationalism in Defense of Christianity. The Apologetics of Noël Aubert de Versé». Pitassi, Maria-Cristina (éd.), *Apologetique 1680-1740. Sauvetage ou naufrage de la théologie?* Genève: Labor et Fides, 41-57.
- Plutarco (1618). «Contre Colotes». Amyot, Jacques (éd.), *Les oeuvres morales et philosophiques de Plutarque*. Paris: Morel.
- Rensi, Giuseppe (1942). *Spinoza*. Milano: Fratelli Bocca.
- Roux, Sophie (2013). «Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes». Kolesnik-Antoine, Delphine (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: Ens Éditions, 315-37.

- Scribano, Emanuela (1988). *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia filosofica nel Seicento*. Milano: Franco Angeli.
- Scribano, Emanuela (2011). «La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance». Manzini, Frédéric (éd.), *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 31-42.
- Scribano, Emanuela (2015). *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*. Roma: Carocci.
- Sgard, Jean (1999). s.v. «Aubert de Versé». *Dictionnaire des journalistes (1600-1789)*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Skrzypek, Marian (1997). «Gassendi chez les sociniens et les libertins polonais». Murr, Sylvia (éd.), *Gassendi et l'Europe*. Paris: Vrin, 301-15.
- Spinoza, Baruch (1925). *Opera*. 4 Bd. Hrsg. Carl Gebhardt. Heidelberg: Winter.
- Spinoza, Baruch (1990). *Principi della filosofia di Cartesio - Principi metafisici*. A cura di Emanuela Scribano. Bari: Laterza.
- Spinoza, Baruch (2007). *Opere*. A cura di Filippo Mignini. Milano: Mondadori.
- Vernière, Paul (1982). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: PUF.
- Voltaire, François Arouet (1765). *Dictionnaire philosophique portatif*. Amsterdam: Varberg.
- Vorst, Konrad (1610). *Tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei*. Steinfurt: Theophilus Caesar.
- Watson, Richard A. (1966). *The Downfall of Cartesianism, 1673-1712: A Study of Epistemological Ideas in Late Seventeenth-Century Cartesianism*. The Hague: Nijhoff.
- Wolzogen, Ludwig [1657] (2012). *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartis*. A cura di Elisa Angelini. Roma: Storia e Letteratura.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Paradigmi d'eresia: socinianesimo e maomettanesimo tra Inghilterra e Francia

Stubbe, Locke, La Croze, Bayle

Luisa Simonutti

(CNR – Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno, Milano-Napoli, Italia)

Abstract Revisiting the writings of the Socinian tradition and of the most eminent Christian orientalist, La Croze, in *Réflexions historiques et critiques sur le Mahométisme, et sur le Socinianisme*, once again proposes the parallel between the Mohammedan creed and the Socinian creed, as already noted by Hottinger in the second edition of *Historia Orientalis*. The sect of modern Socinians shares with the Mohammedan religion the same syncretic vision and admits a wide tolerance towards non-fundamental articles of faith. In this framework, the theme of antitrinitarianism is woven as the fulcrum of each comparison between Socinianism and Mohammedan religion and one of the affinities of the latter with the unitaires. This study aims to analyze this parallelism, reposed in Bernard *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, which – especially in the second half of the Seventeenth century and well beyond the early Eighteenth century – was used to argue on the one hand a heterodox position, tolerant and deist, and on the other to strengthen the apologetics in defence of Christianity.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Le *Cérémonies* e le *Réflexions historiques et critiques sur le Mahométisme, et sur le Socinianisme*. – 3 Uno sguardo all'indietro. – 4 Stubbe, Locke, Leslie. – 5 La *Dissertation* di La Croze. – 6 Conclusione.

Keywords Antitrinitarianism. Socinianism.

1 Introduzione

Con un po' d'ironia, Damaris Cudworth Masham (1658-1708) scriveva, nel 1704, a Jean Le Clerc (1657-1736): «To distinguish Nominal Trinitarianisme from Socinianisme, and Real Trinitarianisme from Tritheisme; and to decide which of these Opinions is best supported by Antiquitie, are matter for you Learned and Knowing Man» (Le Clerc 1994, 3, 445-7).

Le straordinarie pagine delle *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*,¹ di Jean Frédéric Bernard (ca. 1683-1744), arricchite dalle illustrazioni di Bernard Picart (1673-1733), e la *Dissertation* dedicata ai «Fratelli polacchi, conosciuti anche sotto il nome di Unitari, Antitrinitari, Sociniani» appaiono evocative, oltre che per i curiosi distinguo tra sociniani, «esprits forts» e «déisme compliqué» anche per quanto riguarda il singolare paragone tra sociniani e maomettani che diventerà un frequente argomento polemico nell'Europa settecentesca. Particolarmente utile a sollecitare alcune prime riflessioni appare la lunga nota che Bernard dedica al testo di Mathurin Veyssière de La Croze, *Réflexions historiques et critiques sur le Mahométisme, et sur le Socinianisme*.²

2 Le Cérémonies e le Réflexions historiques et critiques sur le Mahométisme, et sur le Socinianisme

Il filo tematico delle *Cérémonies* non consiste in una chiamata all'ateismo ma in una documentata e lucida presentazione storica della nascita e dei rituali delle religioni e delle loro caratteristiche antropologiche e culturali; un'analisi delle religioni che racchiude *in nuce* l'idea comparativista che in quegli anni iniziava ad affermarsi in Europa.

Probabilmente era avvenuto nel 1711, l'incontro tra l'artista e incisore Bernard Picart, che aveva scelto il paese accogliente per chi aveva simpatie riformate, e Jean Frédéric Bernard, erudito stampatore, anch'egli esule, da tempo stabilitosi ad Amsterdam. Tale incontro dette vita a una decennale e intensa collaborazione artistica ed editoriale che iniziò a concretizzarsi nell'autunno del 1720 quando i due personaggi delinearono il prospetto editoriale di un'opera che racconterà a un largo pubblico le cerimonie e le abitudini religiose di tutti i popoli del mondo.

Ce Livre, dont le plan est nouveau, contiendra environ quatre cens feuilles d'Impression, et six cens figures au moins, sans compter les vignettes, qui seront placées à la tête des Dissertations, et autres pareils ornemens. Les sujets qui en font la composition seront éclaircis par des

1 L'opera fu variamente utilizzata e citata nel corso di oltre due secoli. Attualmente è oggetto d'interesse critico da parte di studiosi di diverse discipline poiché essa si colloca al crocevia di una molteplicità di ambiti: artistici, storici, filosofici, religiosi, antropologici. La *Dissertation qui contient la Discipline des Frères Polonais, connus aussi sous les noms d'Unitaires, Antitrinitaires, Sociniens etc.* compare nel tomo 4, vol. 6 delle *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, 287-322.

2 Le *Reflexions* sono contenute nel volume *Dissertations historiques sur divers sujets*, 1-163.

Discours d'une étendue raisonnable, où l'Auteur a soin de ne rien avancer qu'il ne puisse garantir par des citations exactes des Savans qui ont écrit sur ces matieres, et des relations les plus estimées. On y insèrera même plusieurs Dissertations entieres; mais on ne s'attachera qu'à celles qui ne seront pas trop longues, et qui seront interessantes: afin de ne pas excéder le plan que l'on se propose. C'est ainsi que l'on fera usage de quelques Ouvrages curieux, devenus rares depuis long-tems. Le Libraire s'engage aussi de son côté à ne donner au Public rien qui ne puisse lui être utile, et à ne faire graver que des Figures instructives et nécessaires, dont le dessein soit beau et correct: car on se propose d'expliquer, et de donner une idée claire des sujets qu'on traite, autant pour le moins que de satisfaire la vûë, qui ne laissera pas d'y trouver son compte; puisque les figures seront dessinées de la main du Sieur Bernard Picart, et autres habiles Maîtres dans le dessein. [...] Comme la Lecture de cet Ouvrage sera aussi agreable qu'instructive; l'Auteur se flate que le Public voudra bien le recevoir favorablement. Des choses, dont très-souvent on n'a que des idées confuses, y seront expliquées avec clarté. L'Ecriture et la Peinture se prêteront en cette occasion des secours mutuels et absolument nécessaires.³

Ancora più di Picart, l'esule ugonotto Jean Frédéric Bernard era un convinto critico dello zelo religioso il quale, fanatico e superstizioso, nascondeva sotto i panni dell'ortodossia solo ignoranza e intolleranza. «La force des préjugés sur le peuple est un effet du Fanatisme» scriveva Bernard in uno dei suoi primi scritti, *le Réflexions morales, satiriques et comiques sur les mœurs de notre siècle*,⁴ e proseguiva affermando che «le Fanatisme détruit la Raison, parce que la Raison lui est contraire, rend la Religion cruelle et vemieuse, et la Vertu fausse ou tout au moins equivoque» (Bernard 1716, 261). Per Bernard la religione è dunque una passione e le cerimonie religiose attestano che un certo numero di persone si sono accordate per definire come manifestazione di culto alcuni segni esteriori, come il battesimo fra i cristiani, e prosegue: «chez eux la Religion se borne souvent aux ceremonies, tout comme chez le More et chez le Païen» (Bernard 1716, 260); riflessioni che evocano la definizione, in termini moderni, di una religione naturale e razionale.

Saranno proprio le tavole iconografiche di Picart a diventare un costante punto di riferimento nell'ambito dell'analisi teorica e comparativista nella

3 *Journal des Sçavans*, 69, janvier 1721, 53-8, 55-6.

4 L'opera godette di un'ampia fortuna; apparsa per la prima volta nel 1711 (Cologne, in realtà Amsterdam), cinque anni dopo era già alla terza edizione, corretta e aumentata.

storia delle religioni che si verrà affermando dal Settecento in poi.⁵ Va tuttavia ricordato che Frédéric Bernard – oltre a possedere una stamperia – fu autore di diverse opere critiche e dissacranti come le *Réflexions morales, satiriques et comiques sur les mœurs de notre siècle*, che ebbero tre edizioni (1711, 1713, 1716) e la cui influenza è rintracciabile nelle *Lettres persanes* di Montesquieu. Fu inoltre traduttore dello scritto di Adriaan Beverland *État de l'homme dans le peché original* che, apparso per la prima volta in francese nel 1714, già nel 1740 era alla sua quinta edizione; infine fu autore dell'opera *Éloge de l'Enfer. Ouvrage critique, historique et moral*, che ebbe una fortuna postuma.

Presentando la «Dissertation qui contient la Discipline des Frères Polonais, connus aussi sous les noms d'Unitaires, Antitrinitaires, Sociniens etc.», Frédéric Bernard dichiara «di farsi violenza» («je me fais violence») a nominare Socino (1539-1604) e il socinianesimo e confessa: «je donne qu'en tremblant une idée assez légère des dogmes de cette Hérésie» (Bernard 1736, 287). Tuttavia poche righe più avanti, ricorda, con una lieve ironia, di avere come suo garante l'ortodossissimo teologo Samuel Desmarets (1599-1673) il quale non aveva temuto «di pubblicarsi in compagnia dell'empio Volkelius» (1565-1616) («de s'imprimer en compagnie de l'impie Volkelius»). Nella nota al passo ricordato, Bernard sottolinea che Desmarets aveva pubblicato la sua opera *Hydra Socinianismi expugnata* in tre poderosi volumi seguendo 'pié à pié' l'eretico tedesco e inoltre aveva stampato il trattato di Johannes Volkelius *De vera Religione* «à coté de sa refutation», l'*Hydra Socinianismi* appunto, per combattere l'eresia senza sminuirne la pericolosità.⁶ Prendendo esplicitamente la parola, Bernard precisava: «Je n'entreprendrai pas de voler si haut, et je me contenterai de rapporter en compilateur fidelle les erreurs du Socinianisme» (Bernard 1736, 288) e proseguiva illustrando i punti di fede principali affermati dai campioni del socinianesimo tra cui Aubert de Versé (ca. 1642-1714): il disconoscimento della divinità eterna di Gesù Cristo, la negazione della

5 Cf. Pailin 1984; Finney 1999; Crowther 2002; Masuzawa 2005; Minuti 2009; Hunt, Jacob, Mijnhardt 2010a; Hunt, Jacob, Mijnhardt 2010b.

6 Pierre Bayle (1647-1706) scriveva alla voce «Volkelius» del *Dictionnaire historique et critique*, 467-8: «Ce professeur orthodoxe [Desmarets] voulant réfuter le Systeme des Sociniens, ne souffrit pas que personne le soupçonnât d'avoir afoibli les raisons de son Adversaire. Il les rapporta sans en rien ôter, et il y joint dans les mêmes pages la Réfutation. Par ce moien tous les Lecteurs peuvent mettre en parallèle l'Hérésie et l'Orthodoxie, sans qu'aucun se puisse plaindre que l'Hérésie n'est point là selon tout son poids. Il faut convenir que cette maniere de répondre à son Adversaire est la plus franche, et la plus loiale, qui se puisse pratiquer». Bayle conclude l'elogio del metodo scelto da Desmarets per confutare Volkelius concedendosi uno strale velenoso per il teologo ortodosso sottolineando che sarebbe «une fausse malignité» immaginare che gli stampatori di Groninga avessero preteso che venisse pubblicato anche il testo del sociniano «dans la pensée que le Texte de Volkelius feroit acheter la Refutation quelle qu'elle fût».

trinità che cancella l'unicità e semplicità di dio, il rifiuto del peccato originale che umilia l'individuo e altri aspetti del loro credo.

Ma se non perde occasione per sottolineare che si deve evitare di tollerare questa setta e che autori antichi e moderni avevano condannato il credo sociniano tanto da «fermer la bouche à tous les Antitrinitaires», allo stesso tempo Bernard afferma il suo impegno d'autore: «Les Sociniens ont une discipline: et même cette discipline est digne d'être remarquée» (Bernard 1736, 291) e prosegue esponendo i dettami del credo sociniano proprio avvalendosi principalmente del testo di Volkelius. Conclude infine la prima parte della *Dissertation* riprendendo un passo delle *Réflexions historiques et critiques sur le Mahométisme, et sur le Socinianisme* di La Croze: «quand ils ont passé quelque temps dans cette Secte, ils s'aperçoivent bientôt de leur état chancelant entre le doute et la connoissance [...] Comme des gens qui se noyent, ils s'attachent où ils peuvent. Les uns embrassent le Spinosisme, quelques autres le Papisme, d'autres vont au Judaïsme ou au Mahometisme» (La Croze 1707b, 72), per ribadire anch'egli

Il n'est pas difficile de faire comprendre aux *Rigides*, que tout cela revient nécessairement à un; car qui n'est pas Orthodoxe est indubitablement ou *Juif*, ou *Papiste*, ou *Mahometan*, ou *Spinosiste*, d'où il tombe enfin dans le plus profond de l'Abyrne, qui est l'Atheïsme décidé. Au reste il est surprenant que dans un païs, où l'on fait avec tant d'art et d'étude d'amples catalogues sur toutes sortes de sujets, l'Auteur, que je viens de citer n'en ait pas produit quelqu'un, où l'on pût trouver ces Sociniens devenus *Spinosistes*, *Papistes*, *Juifs* et *Mahometans*. (Bernard 1736, 302)

Bernard sottolinea ancora tra l'ironico e il sollevato che

la propagation de cette hérésie est presque impossible, et qu'elle raisonne trop pour devoir craindre qu'elle devienne jamais la Religion dominante du moindre Etat. Tout les jours l'expérience nous montre que le raisonnement n'est tombé en partage qu'à une très petite partie du genre humain, et que de la manière dont nous vivons sur la terre, il est moralement impossible que tout le reste des hommes puisse discuter par la force du raisonnement les dogmes qu'il croît. Le hazard et la naissance ne sont aussi que trop souvent l'origine de leur foi. Ainsi le Socinianisme ne sera jamais que le partage de quelques hardis Philosophes. (Bernard 1736, 302)

Infine evoca l'autorità dell'autore della voce «Socin» (nota *H*) del *Dictionnaire* per confermare le sue considerazioni: «*Bayle* dit qu'il n'est propre qu'à certains tempéramens choisis» (Bernard 1736, 302).

Dopo aver dichiarato: «Je ne dirai presque rien ici de l'Arianisme moderne» per le successive venti pagine in folio, Bernard mette al centro della sua riflessione la confutazione degli scritti di Samuel Clarke (1675-1729) sulla esistenza e attributi di Dio e la religione naturale non risparmiando le sue critiche nei confronti del recensore dell'opera di Clarke, Jean Le Clerc. Un filo critico verso quanti affermano, come John Toland (1670-1722), la necessaria ragionevolezza del credo religioso anche di fronte ai miracoli e al dogma trinitario: «Dieu auroit manqué le but qu'il s'étoit proposé en parlant aux hommes, si ce qu'il leur avoit revelé ne s'étoit pas trouvé proportionné à leurs notions ordinaires». Una valorizzazione dell'individualità morale e razionale comune a «l'Arminianisme qui, selon les rigides Orthodoxes fraye le chemin à toutes sortes d'erreurs» (Bernard 1736, 321). Bernard riporta il giudizio senza appello del fronte ortodosso, ma solo dopo aver accuratamente esposto le arditezze del pensiero antitrinitario.

3 Uno sguardo all'indietro

Una storia centenaria se non millenaria è quella del confronto fra ebrei, cristiani e islamici sui testi, sulle fonti sacre e nello studio della lingua araba. Dentro questa storia più recente, vale la pena ricordare Cusano (1401-1464), il quale era convinto che la nozione di trinità e la natura divina del Cristo facessero parte anche della dottrina coranica seppure nascoste sotto espressioni che le velavano. Più volte nei suoi scritti ripete che, in fin dei conti, la diversità tra platonici, ebrei, cristiani e arabi consiste soprattutto in una questione di linguaggio.

Multo melius Arabes capere potunt veritatem hoc modo, quam modo quo ipsi loquuntur Deum habere essentiam et animam, adduntque Deum habere verbum et spiritum.⁷

Cusano ebbe a disposizione fonti islamiche grazie al traduttore spagnolo Giovanni di Segovia (1395-1458) che curò l'edizione trilingue del Corano, in arabo, castigliano, latino. L'interpretazione 'cristiana' dell'islam propria di Cusano, esposta nella *Cribratio Alcorani* (1461), testo molto ripreso nel corso del Seicento (Mulsow 2010, 575; Simonutti 2014a) si inserisce nel disegno irenistico della pace universale successivamente affermata anche da Guillaume Postel (1510-81) e riassunta nella formula «una religio in rituum varietate» (Segesvary 1998, 61-2).

Un secolo dopo, Jean Bodin (1529-96), non tanto nella *Methode* e nella *République*, ma soprattutto nel *Colloquium heptaplomeres* evocava un

7 Il passo di Cusano è citato in Segesvary 1998, 80.

panorama irenistico con la bella figura di Ottavio, l'ottomano convinto monoteista (Berriot 1994, 212); naturalmente ebbero un ruolo centrale i traduttori e gli arabisti del Cinque-Seicento e tra questi Theodor Bibliander (1506-64) e Ludovico Marracci (1612-1700), il canone culturale degli orientalisti seicenteschi quali Jean Henri Hottinger (1620-67), Jacob Golius (1596-1667) Erpenius (1584-1624), Edward Pococke (1604-91) e il gusto antiquario dell'epoca.⁸

Ciononostante si può affermare che l'immagine negativa del maomettanesimo e del Profeta fu, per un secolo e mezzo, l'aspetto preponderante della letteratura che va da Bibliander (*Machumetis Saracenorum principis*, 1543) a Humphrey Prideaux (1648-1724) (*The true nature of imposture*, 1697) dove la religione maomettana era ritenuta volta a volta preconizzatrice, ispiratrice o assimilabile a qualche eresia e impostura, deista o proto-sociniana. Nel 1705, l'abate Pierre Valentin Faydit (1644-1709), nelle sue *Remarques sur Virgile et sur Homère*, scriveva che «la Hollande et l'Angleterre ne tarderont pas à devenir toutes Mahometanes» dato che erano sociniane!⁹

In questo panorama furono importanti le voci dissonanti di Henry Stubbe (1632-1676) e di John Toland, per i quali il Corano e la dottrina islamica furono strumento per corroborare argomentazioni radicali contro dogmatismi e tirannie sia in politica sia in religione.¹⁰ L'opera più rilevante scritta dal repubblicano Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of the Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians*, composta probabilmente nel 1671 ma che circolò in manoscritto e fu letta, tra altri, da Charles Blount (1654-1693) e da Toland, ebbe l'ingrato destino di restare inedita fino al 1911.

4 Stubbe, Locke, Leslie

Oltre che con Thomas Hobbes (1588-1679) e James Harrington (1611-1677), Stubbe fu in contatto con John Locke (1632-1704) il quale esprime la propria ammirazione per lo scritto *An Essay in Defence of Good Old Cause: or a discourse concerning the rise and extent of the power of the civil magistrate in reference to spiritual affairs*, pubblicato nel 1659 dal

8 Cf. Tolan 2003, Tommasino 2010, Bevilacqua 2013.

9 Il passo è riportato in Thomson 2010, 120; cf. inoltre Stubbe 2014, 1. Per un quadro generale cf. Elmarsafy 2009.

10 Su Toland cf. i recenti studi ed edizioni della sua opera curati da Champion e in part. Champion 2010; su Stubbe cf. Birchwood 2007 e l'edizione dell'opera di Stubbe a cura di Nabil Matar 2014.

collega di studi al Christ Church College. Stubbe evocava la possibilità di un esteso principio di tolleranza e Locke nella lettera della metà settembre del 1659, pur dimostrandosi prudente di fronte a una idea di tolleranza tanto ampia da comprendere anche i cattolici, si rammaricava che l'autore non avesse proseguito nella descrizione e nel fornire il resoconto storico del regime di tolleranza applicato nel passato o, in tempi più recenti, in nazioni quali la Francia, la Polonia e l'Olanda. Esempi che avrebbero con efficacia persuaso i contemporanei a seguire quelle orme.¹¹ Henry Stubbe era, tra l'altro, il protégé del famoso repubblicano Henry Vane (1613-62); quest'ultimo era il fratello maggiore del fedele monarchico e diplomatico Walter Vane (1619-76) al seguito del quale Locke, partirà in qualità di segretario, nel tardo autunno del 1665, per condurre la missione diplomatica in Brandeburgo; Locke compirà così la sua prima visita sul continente. (Cranston 1957, 81)

Nonostante la simpatia per la posizione tollerantistica di Stubbe, Locke resterà più legato a un'ottica hobbesiana;¹² la lettera che egli inviò a Henry Stubbe nel settembre del 1659 rivela comunque lo spessore delle riflessioni che egli veniva maturando e gli interrogativi che lo avrebbero spinto oltre le posizioni espresse nei suoi primi scritti. In quegli anni, 1660-62, Locke rifletteva sul potere del magistrato civile sulle cose indifferenti (adiafora) in relazione al culto religioso e redigeva due opuscoli in replica alle richieste di tolleranza del teologo non-conformista Edward Bagshaw (1629-71) mentre aveva ancora negli occhi i disordini provocati da quaccheri e anabattisti e il loro dispregio di ogni ordinamento precostituito sia esso religioso, civile o sociale (Harris 1994, 60). Rovesciando l'argomento di Bagshaw secondo il quale un magistrato cristiano non può imporre la propria religione a un ebreo o a un maomettano, e quindi a minor ragione egli potrà imporre dei limiti al proprio correligionario cristiano sulle cose

11 Locke scrive: «The authority of dayly experience that men of different professions may quietly unite (antiquity the testimony) under the same government and unanimously cary the same civill intrest and hand in hand march to the same end of peace and mutuall society though they take different way towards heaven you will adde noe small strength to your cause and be very convinceing to those to whome what you have already said hath left noething to doubt but wither it be now practicable». *The correspondence*, 1, lett. n. 75, 110-1; cf. anche John Locke 1989, 65.

12 Locke si domandava infatti «The only scruple I have is how the liberty you grant the Papists can consist with the security of the Nation (the end of goverment) since I cannot see how they can at the same time obey two different authoritys carrying on contrary interest espetially where that which is desctructive to ours ith backd with an opinion of infalibility and holinesse supposd by them to be immediatly derivd from god founded in the scripture and their owne equally sacred tradition, not limited by any contract and therefor not accountable to any body, and you know easy it is under pretence of spirituall jurisdiction to hooke in all secular affairs since in a commonwealth wholly Christian it is noe small difficulty to set limits to each and to define exactly where on begins and the other ends». *The correspondence*, 1, lett. n. 75, 111. Sul rapporto Locke-Hobbes si veda Dunn 1969, part. cap. 7.

di minor momento, ossia indifferenti,¹³ Locke si interrogava sul potere di comando del magistrato su cose lecite e indifferenti e comunque non contrarie alla religione.¹⁴ Locke puntualizza che:

Questi riti, questi elementi circostanziali obbediscono certamente a usi così vari e così contrari, presso tutte le genti, che è inutile aspettarsi, inutile cercare nel Vangelo un'unica norma di bellezza identica per tutti. Non riuscirà facile persuadere un abitante dell'oriente o un seguace della religione maomettana ad accettare la fede di un cristiano, che rende il culto al suo Dio a capo scoperto e (come egli stimerebbe) in modo offensivo: questa abitudine, che per essi è insolita, sembrerebbe ad essi un misfatto non più leggero del pregare Dio con il capo coperto, da noi.¹⁵

Nel saggio del 1667 e negli scritti dedicati al tema della tolleranza Locke farà apparire con maggiore chiarezza che la sua posizione tollerante verso i musulmani si applica al piano politico e all'esercizio del culto ma che resta del tutto slegata dal piano dottrinale.

Che io osservi il Venerdì con i maomettani, o il Sabato con gli ebrei, o la Domenica con i cristiani, che preghi con o senza formule, che adori Dio nelle cerimonie varie e pompose dei papisti o nel modo più semplice dei calvinisti, non scorgo nulla in nessuna di queste cose, se esse sono fatte sinceramente e dettate dalla coscienza, che possa di per sé rendermi o il peggior suddito del mio principe, o il peggior vicino per chi è suddito al pari di me.¹⁶

Negli scritti polemici contro il socinianesimo mascherato di Locke e negli scritti di Jonas Proast (ca. 1640-1710) le riflessioni di Locke verranno ritorte contro il filosofo stesso dai campioni dell'ortodossia. Difficile avere certezza se Locke ebbe tra le mani il manoscritto dell'*Account of the Rise and Progress of the Mahometanism* di Stubbe, ma certamente fu un tema che attrasse il suo interesse. Tra le carte lockiane custodite alla Bodleian Library di Oxford è conservata la traduzione inglese redatta da John Greaves (1602-52), del dialogo tra un maomettano e un ebreo;¹⁷

13 «Primo scritto sulla tolleranza», 160; cf. anche 163. Cf. Matar 1991.

14 «Secondo scritto sulla tolleranza», 204.

15 «Secondo scritto sulla tolleranza», 203. Cf. Locke «Primo scritto sulla tolleranza», 175.

16 «Saggio sulla tolleranza», 222. Per un approfondimento si veda Nabil Matar 1991; inoltre Wallace 1984.

17 Bodleian MS Locke c. 27 ff. 3-8, «The Questions of Abdulla Ebn Salam the Jew and answers of Mahomet, written in Arabicke by Abdalla Egn Abbas, and translated into English by J. G».

Locke fu lettore delle opere filologiche di Hottinger e della sua *Historia Orientalis*; possedeva nella sua biblioteca gli scritti di Paul Rycaut (1628-1700) sull'impero ottomano, il Corano nella traduzione parigina del 1647 e gli scritti polemici di Humphry Prideaux sulla vita di Maometto contro certi cripto musulmani, destinatari degli strali, ossia i deisti e i sociniani. Se cercò di evitare il tema scottante della trinità nei suoi scritti pubblici e di negare a ogni tornante polemico la sua vicinanza al socinianesimo, Locke non sfuggì agli attacchi di uno dei suoi più tenaci detrattori, John Edwards (1637-1716), che volle smascherare le sue idee sociniane. Secondo Edwards la *Ragionevolezza del cristianesimo* era un libro per atei, turchi, ebrei e pagani e per alcuni deboli cristiani,¹⁸ un'opera innegabilmente sociniana in cui la dottrina cristiana veniva descritta in modo tale da essere resa uguale a quella maomettana. Edwards elencava poi le affinità tra turchi e antitrinitari che emergevano dallo scritto lockiano, il disconoscimento della Trinità e della divinità del Messia ecc. in conclusione, la confusione tra i turchi e la cristianità e tra il testo coranico e la bibbia.

Thus he confounds *Turky* with *Christendom*; and those that have been reckon'd as *Infidels* are with him *Christians*. He seems to have consulted the *Mahometan Bible*, which saith, (Alcor. Azoar. 11) *Christ did not suffer on the cross, did not die*; for he and his Allies speak as meanly of *these Articles* as if there were no such thing. The Alcoran often talks (particularly see the *Last Chapter* of it) against Christ's being *the Son of God by Generation*. It is one of the First Principles of *Mahometism* that there is but *One God neither begetting nor begot*. See *Sylburgius's Saracenic*. This is it which our Author drives at when he labours to prove the *Messias* and *the Son of God* are terms synonymous, as you shall hear by and by. This reminds me of that Affinity and Correspondence which hath been between the *Turks* and this Gentleman's Party. *Servetus* (The Trin. L.I) conferr'd notes with the *Alcoran*, when he undertook to fetch an Argument out of it to disprove the *Deity* of our Saviour. It is observable that those Countreys of *Europe* which border on the *Sultan's* dominions, as *Hungary, Transylvania*, etc, abound with *Socinians* and *Antitrinitarians*. (Edwards 1696, 54-5)

Qualche anno dopo, nello scritto *The Socinian Controversy Discussed* - composto di *Lettres* scritte nel 1694 e nel 1697 ma pubblicate a Londra nel 1708 - il prelado anglicano Charles Leslie (1650-1722) denunciava il legame fattuale tra gli unitari inglesi e il mondo ottomano.

¹⁸ Edwards 1700 contiene alla fine del volume il breve scritto «Concerning Socinianism whether it is justly charged upon Mr. Lock» (179-88) in cui analizza i passi lockiani in rapporto ai testi dei sociniani Slichting, Socino, Wolzogen, il catechismo di Raków, ecc.

Prova di questa sinergia era la *Lettera* che gli unitari avrebbero recapitato all'ambasciatore del Marocco Ameth Ben Ameth invitato con grande sfarzo da Carlo II, alla corte inglese, nel 1682.¹⁹ Tra i due paesi le relazioni diplomatiche e mercantili erano da tempo consolidate, ma ciò che fece scandalo fu, non solo il tono deferente della *Lettera* all'ambasciatore, quanto la volontà di mettere in evidenza le affinità dottrinali. Gli unitari inglesi protestavano il loro credo in un solo Dio sovrano che non ammette distinzioni, o pluralità di persone, ed evocavano convintamente molti altri punti di fede che – a detta degli ortodossi – nella parte occidentale del mondo venivano declinate in modo erroneo. Professavano inoltre il loro impegno costante a difendere, con la penna, la fede in un unico Dio sovrano così come Maometto aveva alzato la spada per difendere la fede dalla «idolizzazione cristiana» (Leslie 1708, vii).

All'epistola indirizzata ad Ameth Ben Ameth, Charles Leslie faceva seguire due brevi repliche, in forma di lettera, dove riproponeva i temi della critica canonica che usualmente veniva rivolta contro i sociniani e la dottrina antitrinitaria, arricchita però dal parallelo tra unitari e maomettani:

And now I come to Answer Directly to your Question. And I think, That our *English Unitarians* can in no Propriety, be call'd *Christians*; that they are more *Mahometans* than *Christians*; and greater Enemies to *Christianity* than the *Mahometans*.²⁰

E poco più avanti, sempre nella *Second Letter*, Leslie proseguiva:

And from the Affinity betwixt our *Unitarians* and the *Mahometans* our *Unitarians* do apparently side with the *Mahometans* against the *Christians*; and Represent *Mahometans* as the true *Christians*; and our *Christianity* as mere *Paganism* and *Heathenism*, as I will shew you presently.²¹

La lettera degli unitari tuttavia non venne recapitata all'ambasciatore. In una annotazione di Thomas Tenison, apposta nelle pagine iniziali del manoscritto dal titolo «Systema Theologiae Sociniana», tuttora conservato

19 A questo proposito il chierico racconta: «Yet all this notwithstanding, when so fair an opportunity offer'd as the Presence of the *Morocco* Ambassador and the acceptance he found at Court in the Year 1682. Our *English Unitarians* here in *London* cou'd not Resist the Occasion, but Sent an *Address* to him, by two of their Number, a *Copy* of which I have for Unquestionable hands, and wherein you will see how Gently they Deal with *Mahomet*, and the *Alcoran*, both of which they Vindicate, and prefer to our *Christianity*». Leslie 1708, xxvii. Anche Leslie, 1721, 1, 195-211. Cf. inoltre Champion 1992, 102.

20 Leslie 1708, *The Second Letter puts our English Unitarians to defend themselves. And shews they are not Christians*. July 17. 1697, xxv.

21 Leslie 1708, *The Second Letter*, xxvii.

nella residenza ufficiale dell'Arcivescovo di Canterbury, Lambeth Palace, si precisa:

These are the original papers which a Cabal of Socinians in London offered to present to the Embassadour of the King of Fez and Morocco when he was taking leave of England in August 1682. The said Embassadour refused to receive them after having understood that they concerned Religion. The Agent of the Socinians was Monsieur de Verzé. Sr Charles Cottrell, Sen: Mr of ye Cerem: then present, desir'd he might have them; which was graunted; and he brought them and gave them to me Tho: Tenison, then Vicr. of S. Martins in ye Fields, Middl.²²

Nonostante le ripetute assicurazioni di Charles Leslie circa l'autenticità, oltre alla sua rarità, della lettera e del fascicolo di manoscritti che dovevano essere consegnati al diplomatico del Marocco e di cui la *Letter* doveva essere una specie di prefazione, perdurò a lungo la polemica sulla esistenza stessa del documento e sulla fedeltà dell'edizione a stampa curata da Leslie. Nel 1820 rispondendo ai dubbi polemici avanzati da Henry Sewall circa l'autenticità di questi testi, il reverendo Henry Feltus ripercorreva la storia dei manoscritti e ripubblicava la famosa lettera all'ambasciatore per mostrare «the errors of *Socinianism*, or more popularly called *Unitarianism*, as a flat contradiction to the plain principles of Christianity» e con l'intenzione di mettere a disposizione del pubblico documenti storici che dimostravano «that the negotiation attempted between the Unitarians of England and the disciples of Mahomet, is unquestionably true» (Feltus 1820, 4). Feltus evocava poi gli scritti polemici sul tema trinitario intercorsi tra il prelado Samuel Horsley (1733-1806) e il sociniano Joseph Priestley (1732-1804) ancora una volta a riprova del criptomaomettanesimo degli unitari inglesi e del loro emissario Aubert de Versé. Horsley infatti testimoniava di aver comparato la lettera all'ambasciatore Ameth Ben Ameth pubblicata da Leslie con il manoscritto di Lambeth Palace e che esso «is exactly

22 Lambeth Palace Library, London, MS 673. «Systema Theologiae Sociniana», ff. 63. 1682. Traduttore e maestro di cerimonie alla corte di Carlo II, Charles Cotterell donò diversi materiali a stampa e manoscritti a Tenison, divenuto Arcivescovo di Canterbury nel 1694. Oltre ad «An epistle dedicatory to his illustrious excellency Ameth Ben Ameth Embassador of ye mighty Emperor of Fez and Morocco to Charles the 2nd, King of Great Brittain», attribuita a Noël Aubert de Versé, il manoscritto comprende l'«Epistola Ameth Benandala Mohumetani ad Auriacam Principem, Comitem Mauritium, et ad Emmanuelem Portugalliae Principem». Si tratta di una versione riadattata, probabilmente dallo stesso Versé, dello scritto anticristiano di Muhamad Alguazir, *Apología contra los artículos de la ley Cristiana*, URL <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000088929&page=1> (2016-01-10). Il manoscritto comprende ancora due pièces: «Animadversiones in praecedentem epistolam» e «Theognis Irenaeus Christiani lectori salutem», entrambi attribuiti a Versé. Cf. Anche Mulsow 2005, part. 57-61 e Brogi, in corso di stampa, XLV.

conformable to the manuscript, without the omission or addition of a single word»²³ (Feltus 1820, 18).

5 La *Dissertation* di La Croze

In questo quadro si innerva il tema dell'antitrinitarismo come uno dei caratteri peculiari della religione maomettana, tema che – soprattutto nella seconda metà del Seicento e ben oltre gli inizi del Settecento – venne utilizzato per argomentare da un lato una posizione eterodossa, tollerante e deista e dall'altra per rafforzare l'apologetica in difesa del cristianesimo: il tema antitrinitario divenne il fulcro di ogni comparazione tra socinianeismo e religione maomettana.

Quali erano le inconfutabili evidenze avanzate da Mathurin Veyssière de La Croze a dimostrazione del «parallele ingénieux du Mahometisme et du Socinianisme»? Nelle *Réflexions historiques et critiques sur le Mahomé-tisme, et sur le Socinianisme*, l'autore promette di riportare brevemente i punti essenziali di questa falsa religione avvalendosi degli scritti dei maomettani e degli orientalisti (La Croze 1707b, 21) come Pococke, Adriaan Reeland (1676-1718), Marracci, Hottinger, Barthélemy D'Herbelot (1625-95), Richard Simon (1638-1712), e degli arabocristiani come Georgius Elmacinus (1205-73), ossia l'unicità di Dio e l'investitura di Maometto quale inviato di Dio. Da questi assunti deriverebbero tutti gli altri aspetti della dottrina come ad esempio la missione profetica.

È a partire da ciò, sottolinea La Croze, che i maomettani si definiscono *unitari*. Prima di avventurarsi nel parallelismo tra maomettani e sociniani egli si sofferma su alcuni racconti storici ricordando che l'Arabia fu in più occasioni paese di rifugio e di libertà e fu la terra dove la religione maomettana si era affermata più con la persuasione che con la violenza dimostrando una saggezza ben superiore a quella della cristianità moderna nell'affrontare alcune piaghe sociali, per esempio condannando l'usura. Lo stesso Maometto – un falso profeta agli occhi di La Croze – viene rappresentato dalle fonti arabocristiane come una persona ricca di talenti naturali, «agreable, poli ... et propre à converser avec tout le monde», insomma un uomo «d'un genie extraordinaire». Dunque sottolinea La Croze, nella confessione di fede maomettana che viene descrivendo, i sociniani non troveranno alcun principio loro estraneo o che possano condannare come erroneo o empio.

²³ Alcuni passi della lettera all'ambasciatore Ameth Ben Ameth pubblicata da Leslie contenenti gli argomenti che identificavano il credo sociniano con la religione maomettana, i riferimenti alle polemiche tra Priestley e Horsley e una lunga lista di autori che potevano essere incorsi in errore, tra cui Bolingbroke e Shaftesbury, Rousseau, D'Alembert e Voltaire, ma anche Hume e Gibbon, Newton e Locke, sono pubblicati in Carne 1815.

Bien plus, je suis persuadé, que s'ils agissent sincerement, ils doivent convenir que les Mahometans sont Orthodoxes. En effet, ils doivent être tels dans les principes de tous ceux qui ont embrassé la Religion Socinienne. Ces deux sectes se font honneur du nom d'Unitaires; nom que signifie la même chose dans l'un et dans l'autre parti. (La Croze 1707b, 41-2)

Aggiunge che i sociniani non devono sentirsi irritati dall'accusa di avere le medesime idee dei maomettani sulla unicità e unità divine. A sostegno della sua considerazione l'autore chiama in causa più volte Sozzini e riporta i passi della sua risposta a Jacob Wieki († 1597) (ma anche gli scritti di François Dávid (1510- ca. 1579), di Valentin Smalcius (1572-1622) e altri autori ancora) sulla figura del Salvatore, sull'articolo della trinità, e sugli aspetti del credo e delle espressioni di culto. A ulteriore riprova che un articolo di fede come l'unicità di Dio la quale sulle labbra di un cristiano sarebbe un esempio di ortodossia, risulti invece mal compreso dai maomettani, La Croze cita alcuni passi dell'opera di Achmet Benabdalla, *Mohammedica: sive dissertatio epistolaris de veritate religionis Christianæ* (Benabdalla 1700). Pur senza alcuna intenzione di rendere odiosi i sociniani (La Croze 1707, 66) – i quali tuttavia, a suo dire, erano troppo oscillanti tra il «il dubbio e la conoscenza» (La Croze 1707b, 72) – conclude richiamando la loro attenzione verso una possibile esemplarità del credo maomettano:

J'ai mis, ce me semble, dans un assez grand jour le parallèle du Mahometisme et du Socinianisme: je pourrais le pousser plus loin, et même au desavantage de nos unitaires, qui se sont beaucoup plus éloignés de la vérité que le Musulmans, dans les articles de la Creation, de la Science de Dieu, de la Providence, de la Predestination, et de l'état des âmes après la mort. (La Croze 1707b, 55)

Ripercorrendo gli scritti della tradizione sociniana e dei più eminenti orientalisti cristiani, emerge il ruolo di fonte privilegiata che ebbe per La Croze – così come per Stubbe, forse per Locke, ma certamente per Bayle – la *Historia Orientalis* di Hottinger la quale contiene verosimilmente per la prima volta un esplicito parallelo tra i punti dottrinari maomettani e quelli sociniani. Nella seconda edizione della *Historia Orientalis*, apparsa nel 1660, Johann Heinrich Hottinger aggiunse un intero capitolo dedicato al parallelo tra i pseudo-cristiani – nome con cui gli arabi definivano i samosatiani, i fotiniani e i moderni sociniani – e la religione maomettana.²⁴

24 Hottinger 1660, 2, 3. Cf. anche Mulsow 2010, Simonutti 2014.

Qui parallelismum inter Socini, hominis a. perfidi deliria, et Muhammedis naenias instituunt, neque à vero abeunt, neque ipsius perniciosissimi authoris spem b. fallunt: ac proinde mirum non est, metuisse viros pios, ne ab orco illa veterum Anti-Trinitariorum revocata dogmata viam Muhammedismo, in ipsis etiam Europae pomœriis struerent. (Hottinger 1660, 361-2)

Secondo Hottinger, la setta moderna e la religione maomettana condividono la stessa visione sincretica e, a parte pochi dogmi fondamentali, ammettono un'ampia tolleranza verso gli articoli di fede non fondamentali. Entrambe le dottrine sono convinte che gli ebrei corromperono il testo veterotestamentario – «certè Tractatu de Scripturae autoritate V. Testamentum elevat eo ipso quod depravatum fit à Judaeis» (Hottinger 1660, 364) – e utilizzano il messaggio evangelico secondo i propri fini deliranti. I sociniani, prosegue Hottinger, mutuarono dalla religione maomettana il proprio antitrinitarismo, risultando tuttavia ben peggiori poiché, a differenza dei maomettani, svisiscono i miracoli del Cristo. (Hottinger 1660, 384) In ogni caso, conclude l'orientalista, i sociniani e i maomettani ritengono che la rivelazione divina sia difettiva e mutila (Hottinger 1660, 386).

Lo scritto di La Croze si avvale dunque di una ricca documentazione per tracciare la nefasta fortuna del socinianesimo: esemplare risulta il racconto del processo contro il pastore protestante tedesco, divenuto antitrinitario e infine convertito all'islam, Adam Neuser (ca. 1530-76): «Mais voici quelque chose de plus fort. On verra dans l'Histoire que je vais rapporter, le Mahometisme marqué par des caracteres d'une évidence à convaincre tout le monde» (La Croze 1707b, 101). Deciso ad abbandonare la terra dei «cristiani idolatri» e a convertirsi al maomettanesimo, Neuser si rivolse con un'epistola al sultano ottomano Selim II per chiedere ospitalità. Probabilmente la lettera non venne mai recapitata al sultano ma cadde nelle mani di Johannes Sylvanus († 1572) e dell'Elettore Palatino Federico III.²⁵ Il lungo processo contro l'eretico e traditore Neuser e la condanna che ne seguì nel 1572 ebbero un'eco straordinaria non solo nell'ultimo quarto di secolo ma riecheggiarono nei secoli successivi attraverso le opere dei commentatori del parallelismo tra musulmani e sociniani, nel *Dictionnaire* di Bayle e negli scritti di Leibniz (1646-1716) fino alle fortunate raccolte di documenti storici pubblicate, su questo tema, nel corso dell'Ottocento.

Narrando la vicenda occorsa negli stessi anni al gentiluomo milanese Gian Paolo Alciati (1515-73), di orientamento anabattista e invisio sia ai cattolici sia ai calvinisti, Pierre Bayle si sofferma sull'affine storia di Neuser, evidenziando i chiaroscuri che anche il racconto più autorevole può nascondere:

25 Per una breve biografia di Neuser cf. Mulsow, «Adam Neuser» 2015, 420-5.

On pourroit soupçonner que cette fable n'a pas eu la Lettre de Théodore de Beze pour son fondement unique, si l'on ne considéroit que légèrement l'Histoire de la Réformation Polonoise; car quand on y voit que l'Auteur, aiant parlé d'un certain Adam Neusserus, qui enfin se vit contraint de s'enfuir à Constantinople, ajoute qu'Alciat avoit eu une semblable destinée, on ne peut gueres penser sinon que la chose est véritable, puis qu'un tel Historien la débite. Mais en examinant de près les paroles de cet Auteur, on trouve que son témoignage se réduit à rien. Voici comme il parle dans la page 200. *Exacto trimestri necesse habebat (Adamus Neusserus) periculo sibi ab exploratoribus Caesaris imminente solum vertere, & Constantinopolim (quam & Alciati fortunam fuisse supra vidimus, adeo Turcae ante Christianos aequitate & humanitate longe sunt!) confugere.* Ces paroles nous renvoient à un endroit précédent: je croi que c'est à la page 109. Or si d'un côté l'on trouve dans cette page que quelques-uns ont écrit que Gentilis s'étoit fait Mahométan, on y trouve aussi de l'autre, que ce furent ses ennemis qui forgèrent cette imposture. C'est sans doute ce qu'a voulu dire le Sieur Stanislas Lubienietzki.²⁶

A conclusione del suo volume La Croze pubblica la *Lettre à l'auteur des Réflexions sur l'origine du Mahométisme* scritta da Leibniz. Il filosofo tedesco ripercorreva le argomentazioni di La Croze sottolineando che i sociniani, pur non ammettendo che Maometto fosse l'inviato di Dio (La Croze 1707a, 170), tuttavia abbracciavano i principi della religione islamica quali il rifiuto della trinità e dell'incarnazione del Cristo e anzi «poussent leur temerité plus loin que les Mahometans dans les points de Doctrine» (La Croze 1707a, 172), poiché in questo modo annichilivano i misteri della religione fino a negare la prescienza divina e l'immortalità dell'anima. Leibniz scriveva inoltre nella *Lettre*:

Je ne m'étonne point du grand progres du Mahométisme. C'est une espece de Deisme joint à la croiance de quelques faits, et à l'observation de quelques pratiques, que Mahomet et ses Sectateurs ont ajoutées, quelquefois assez mal-à-propos, à la Religion naturelle, mais qui n'ont point laissé d'être au gré de plusieurs Nations. (La Croze 1707a, 164-5)

Leibniz riconosce il buon proposito degli eretici italiani e spagnoli di voler riportare il cristianesimo alla purezza originaria, ma innegabilmente il risultato fu il suo annientamento. Agli occhi del filosofo tedesco, tuttavia appare inescusabile la durezza del supplizio inflitto a Serveto il quale dovette essere un uomo d'intelletto straordinario poiché per pri-

26 Bayle 1740, 1, s.v. «Alciat Jean Paul», n. D, 140-1.

mo descrisse la circolazione sanguigna. D'altro canto Leibniz precisa di non volere che un personaggio come Adam Neuser «qui vouloit établir une intelligence entre eux [les Turcs] et les Chrétiens Anti-Trinitaires» venga ascritto alla parte protestante (La Croze 1707a, 177). È convinto, insieme a La Croze, della malvagità di chi elude i passi scritturali e, pur ammettendo che «un Athée peut être homme de bien, moralement parlant» (La Croze 1707a, 179), Leibniz conclude la *Letter* affermando che sarebbe un fatto straordinario e una stranezza il ritenere di poter vivere virtuosamente senza Dio.

Il testo delle *Réflexions historiques et critiques sur le Mahométisme, et sur le Socinianisme*, pubblicato per la prima volta nel 1707 a Rotterdam, ebbe fortuna e venne tempestivamente tradotto in inglese e posto a conclusione di un denso volume che raccoglieva la vita e le azioni di Maometto tratte da alcuni autori islamici; ad esse seguivano, tradotte dal latino, le pagine di Adriaan Reeland sulla religione maomettana e la difesa dalle false accuse; completavano il volume il trattato di Bobovius²⁷ sulla liturgia musulmana e le *Historical and critical Reflections upon Mahometanism and Socinianism*.²⁸

6 Conclusione

Non sorprende dunque che questi temi potessero interessare il 'curioso' Frédéric Bernard nei primi decenni del Settecento nei quali era in atto un tentativo di una rilettura più rispettosa del testo coranico e della religione maomettana. Sarà tuttavia necessario attendere la fine del Settecento per vedere apparire studi del Corano, della teologia e della storia dell'Islam più fondati filologicamente.

Va comunque ricordato che rimaneva ben viva la condanna della religione di Maometto, del socinanesimo, del deismo e delle imposture ad essi assimilabili da parte della Chiesa inglese. Forse per questo Claude Du

27 Albert Wojciech Bobowski (1610-75), nome musulmano 'Alī Ufqī musicista, orientalista, traduttore.

28 Titolo dell'intero volume con gli scritti di Reland, Bobovius, La Croze, apparso nel 1712 è: *Four treatises concerning the doctrine, discipline and worship of the Mahometans: viz. I. An abridgment of the Mahometan religion: Translated out of Arabick into Latin by H. Reland, and from thence into English. II. A defence of the Mahometans from several Charges falsely laid against them by Christians: Written in Latin by H. Reland, and translated into English. III. A treatise of Bobovius (sometime first Interpreter to Mahomet IV.) concerning the Liturgy of the Turks, their Pilgrimage to Mecca, their Circumcision, Visitation of the Sick, &c. Translated from the Latin. IV. Reflections on Mahometanism and Socinianism, translated from the French. To which is prefix'd the life and actions of Mahomet, extracted chiefly from Mahometan Authors.*

Bosc, curatore della versione inglese delle *Cérémonies*,²⁹ decise di escludere numerose pagine dell'imponente edizione francese quali quelle dedicate all'opera di Clarke e in cui il polemist inglese difendeva l'unicità di Dio. Non compaiono inoltre le pagine dedicate alle argomentazioni di Toland, a cui, pur riconoscendone l'acume, veniva rimproverato il razionalismo erosivo e pieno di assurdità che non risparmiava né cattolici, né luterani, né riformati, né ariani, né sociniani (Bernard 1736, 313). Non erano gli unici tagli presenti nelle pagine della traduzione inglese, tagli che appaiono tuttavia interessanti, come la nota a piè di pagina dedicata al parallelismo tra il socinianesimo e il maomettanesimo argomentato da Veyssière de La Croze. In questa nota, nell'originale francese della «Dissertation qui contient la Discipline des Frères Polonais, connus aussi sous les noms d'Unitaires, Antitrinitaires, Sociniens etc», Bernard si interrogava, se non fosse frutto di disattenzione critica giudicare una dottrina guardando solo alle stravaganze e alle irreligiosità della parte dei proseliti che esprimono posizioni fanatiche le quali proprio per questo non sono le più invincibili (Bernard 1736, 288; Simonutti 2011).

Lo sguardo di Bernard non era rivolto al divino e alle sue leggi imperscrutabili ma alla storia dell'uomo e alla sua idea di divinità; egli intendeva penetrare la presunta mistericità delle credenze e mettere in evidenza come un rito possa apparire bizzarro in modo inversamente proporzionale alla sua comprensione. Non un trattato di teologia, dunque, ma un'opera sulla storia culturale delle religioni. Ma agli occhi del lettore ortodosso della prima metà del Settecento la storicizzazione, la contestualizzazione e la comparazione dei culti religiosi espone nelle *Cérémonies* celavano un disegno fatale: la desacralizzazione della religione cristiana, la delegittimazione dello statuto di verità di ogni credenza e la distruzione del sentimento religioso nel cuore degli uomini.

Nella Inghilterra post-tolandiana l'impatto polemico del parallelismo tra il socinianesimo e il maomettanesimo probabilmente non scuoteva più la curiosità né le coscienze o piuttosto il traduttore in lingua inglese aveva preferito offrire una lettura istruttiva e di intrattenimento, utile universalmente e di conseguenza lontana dalle asperità critiche e dagli interrogativi che avevano agitato le menti dei filosofi, dei teologi, dei filologi e degli artisti del Seicento.

29 Bernard 1733-39.

Bibliografia

- Bayle, Pierre (1740). *Dictionnaire historique et critique*. 5ème éd. 4 voll. Amsterdam.
- Benabdalla, Achmet (1700). *Mohammedica: sive dissertatio epistolaris de veritate religionis Christianæ [...] in qua infidelium illorum Objectiones insulsissimæ plenissime exponuntur*. Altdorf: Ch. Wagenselium Jun.
- Bernard, Jean Frédéric (1714). *État de l'homme dans le peché original*. Imprimé dans le Monde.
- Bernard, Jean Frédéric (1716). *Reflexions morales satiriques et comiques sur les moeurs de notre siecle*. 3 éd. Amsterdam: J. Frédéric Bernard.
- Bernard, Frédéric; Picart, Bernard (éds.) (1723-37). *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, représentées par des Figures dessinées de la main de Bernard Picart, etc.* 7 voll. Amsterdam: Jean Frédéric Bernard.
- Bernard, Frédéric; Picart, Bernard (éds.) (1733-39). *The ceremonies and religious customs of the various nations of the known world: together with historical annotations, and several curious discourses equally instructive and entertaining*. [...]. 7 voll. London: William Jackson.
- Bernard, Frédéric; Picart, Bernard (éds.) (1736). «Dissertation qui contient la Discipline des Frères Polonais, connus aussi sous les noms d'Unitaires, Antitrinitaires Sociniens etc.». *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, représentées par des Figures dessinées de la main de Bernard Picart, etc.* 7 voll. Amsterdam: Jean Frédéric Bernard, 287-322.
- Bernard, Jean Frédéric (1759). *Éloge de l'Enfer. Ouvrage critique, historique et moral*. 2 voll. La Haye: P. Gosse junior.
- Berriot, François (1994). *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires: études sur le Moyen Age et la Renaissance*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Bevilacqua, Alexander (2013). «The Qur'an Translation of Marracci and Sale». *Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes*, 76, 93-130.
- Bibliander, Theodor (1543). *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina omnis, quæ et Ismahelitarum lex, et Alcoranum dicitur*. Bâle: Johann Oporinus.
- Birchwood, Matthew (2007). «Vindicating the Prophet. Universal Monarchy and Henry Stubbe's Biography of Mahommed». *Prose Studies*, 29, 1, 59-72.
- Brogi, Stefano (2016). *Saggio introduttivo a Noël Aubert de Versé [1687]. Le tombeau du socinianisme*. Roma: Storia e Letteratura.
- Bulman, William J. (2015). *Anglican Enlightenment. Orientalism, Religion and Politics in England and its Empire 1648/1715*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Carne, Robert Harkness (1815). *A Series of Letters [reprinted from the Exeter and Plymouth Gazette] in refutation of the Socinian heresy. With an appendix, containing Scripture proofs, etc.* Exeter: E. Woolmer.
- Champion, Justin (1992). *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Champion, Justin (2010). «'I remember a Mahometan story of Ahmed Ben Edris': Freethinking use of Islam from Stubbe to Toland». *Al-Quantara*, 31, 2, 443-80.
- Cranston, Maurice (1957). *John Locke, a biography*. London; New York: Longmans; Green.
- Crowther, Paul (2002). *The Transhistorical Image: Philosophizing Art and Its History*. New York: Cambridge University Press.
- Cusano, Nicola (1461). «Cribratio Alcorani». Bibliander, Theodor (1543), *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina omnis, quae et Ismahelitarum lex, et Alcoranum dicitur*, Bâle: Johann Oporinus, 21-6.
- Daniel, Norman (1960). *Islam and the West: The Making of an Image*. Edimbourg: The University Press.
- Desmarets, Samuel (1651-62). *Hydra Socinianismi expugnata, sive Johannis Volkeli Misnici De vera Religione, (ut falsò inscribuntur) libri quinque*. Groningae: Joannes Nicolaus, Franciscus Bronchorstius.
- Dunn, John (1969). *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, John (1696). *Socinianism Unmask'd...* London: J. Robinson and J. Wyat.
- Elmarsafy, Ziad (2009). *The Enlightenment Qur'an. The Politics of Translation and the Construction of Islam*. Oxford: Oneworld.
- Feltus, Henry I. (1820). *Historical Documents and Critical Remarks on Unitarianism and Mahometanism. In Reply to Henry D. Sewall*. New York: William A. Mercein.
- Finney, Paul C. (ed.) (1999). *Seeing Beyond the Word: Visual Arts and the Calvinist Tradition*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans Publishing Co.
- Harris, Ian (1994). *The Mind of John Locke: a Study of Political Theory in Its Intellectual Setting*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Hottinger, Johann Heinrich (1660). *Historia Orientalis quae ex variis orientalium monumentis collecta*. Zurigo: J.J. Bodmer.
- Hunt, Lynn; Jacob, Margaret; Mijnhardt, Wijnand (eds.) (2010a). *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*. Los Angeles: Getty Publications.
- Hunt, Lynn; Jacob, Margaret; Mijnhardt, Wijnand (eds.) (2010b). *The Book That Changed Europe. Picart and Bernard's Religious Ceremonies of the World*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Journal des Sçavans* (1721). Tome LXIX, janvier.
- La Croze, Mathurin Veyssière de (1707a). *Dissertations historiques sur divers sujets*. Rotterdam: R. Leers.
- La Croze, Mathurin Veyssière de (1707b). «Reflexions historiques et critiques sur le Mahometisme, et sur le Socinianisme». *Dissertations historiques sur divers sujets*. Rotterdam: Reinier Leers, 1-163.
- Le Clerc, Jean (1987-1997). *Epistolario*. A cura di Maria Grazia e Mario Sina. 4 voll. Firenze: L.S. Olschki.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1707). «Lettre de Monsieur de Leibniz à l'Auteur des réflexions sur l'origine du Mahométisme». La Croze, Mathurin Veyssière de, *Dissertations historiques sur divers sujets*. Rotterdam: Reinier Leers, 164-81.
- Leslie, Charles (1708). *The Socinian Controversy Discussed*. London: G. Strahan.
- Leslie, Charles (1708). «The Second Letter puts our English Unitarians to defend themselves. And shews they are not Christians. July 17. 1697». *The Socinian Controversy Discussed*. London: G. Strahan.
- Leslie, Charles (1721). *The theological works. In two volumes*. London: W. Bowyer.
- Lewis, Bernard (1994). *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John (1961) *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*. A cura di Carlo Augusto Viano. Torino: Taylor.
- Locke, John (1976-1989). *The correspondence*. Ed by E.S. de Beer. Oxford: Clarendon Press, 8 voll.
- Locke, John (1989). *Sulla tolleranza*. A cura di Carlo Augusto Viano. Bari: Laterza.
- Loop, Jan (2008). «Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) and the 'Historia Orientalis'». *Church History and Religious Culture*, 88(2), 169-203.
- Loop, Jan (2013). *Johann Heinrich Hottinger: Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: Chicago University Press.
- Matar, Nabil (1991). «John Locke and the 'turbanned nations'». *Journal of the Islamic Studies*, 2(1), 67-77.
- Matar, Nabil (2014). *H. Stubbe and the Beginning of Islam*. New York: Columbia Press.
- Milner, John (1700). *An Account of Mr. Lock's Religion, out of his own Writings and his own words*. London: J. Nutt.
- Milner, John (1700). «Concerning Socinianism whether it is justly charged upon Mr. Lock». *An Account of Mr. Lock's Religion, out of his own Writings and his own words*: London: J. Nutt, 179-88.

- Minuti, Rolando (2009). «Comparativismo e idolatrie orientali nelle Cérémonies religieuses di Bernard e Picart». *Rivista storica italiana*, 121, 3, 1028-72.
- Mulsow, Martin (2001). *Die drei Ringe: Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssière La Croze (1661-1739)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Mulsow, Martin (2005). «The 'New Socinians': intertextuality and cultural exchange in late Socinianism». Mulsow, Martin; Rohls Jan (eds.), *Socinianism And Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, And Cultural Exchange in Seventeenth-century Europe*. Leiden; Boston: Brill, 49-78.
- Mulsow, Martin (2010). «Socinianism, Islam and the Radical Uses of Arabic Scholarship». *Al-Quantara*, 31, 2, 549-86.
- Mulsow, Martin (2015). «Adam Neuser». David, Thomas David; Chesworth, John A. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Asia and South America, 1500-1600*. Leiden; Boston: Brill, 420-5.
- Pailin, David A. (1984). *Attitudes to Other Religions. Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*. Manchester: Manchester University Press.
- Prideaux, Humphrey (1697). *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet with a Discourse Annexed for the Vindicating of Christianity from This Charge Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age*. London: William Rogers.
- Reeland, Adriaan (1705). *De religione Mohammedica*. Utrecht: G. Broedelet.
- Reland, Adriaan; Bobovius, Albertus; La Croze, Mathurin Veyssière de (1712). *Four treatises concerning the doctrine, discipline and worship of the Mahometans: viz. I. An abridgment of the Mahometan religion: Translated out of Arabick into Latin by H. Reland, and from thence into English. II. A defence of the Mahometans from several Charges falsly laid against them by Christians: Written in Latin by H. Reland, and translated into English. III. A treatise of Bobovius (sometime first Interpreter to Mahomet Iv.) concerning the Liturgy of the Turks, their Pilgrimage to Mecca, their Circumcision, Visitation of the Sick, &c. Translated from the Latin. IV. Reflections on Mahometanism and Socinianism, translated from the French. To which is prefix'd the life and actions of Mahomet, extracted chiefly from Mahometan Authors*. London: J. Darby for B. Lintott and E. Sanger.
- Russell, Gül A. (1994). «The impact of 'Philosophus autodidactus': Pococke, John Locke and the Society of Friends». Russell, Gül A. (ed.), *The arabick interest of the natural philosophers in seventeenth-century England*. Leiden: Brill, 224-65.

- Sarrió Cucarella, Diego R. (2014). *Muslim-Christian Polemics across the Mediterranean: The «Splendid Replies» of Shihab al Din al Quarafi (d. 648/1285)*. Leiden: Brill.
- Segesvary, Victor (1998). *L'Islam et la Réforme: Étude sur l'attitude des Réformateurs Zurichoises envers l'Islam 1510-1550*. San Francisco: International Scholars Publications.
- Simonutti, Luisa (a cura di) (2014a). *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World Jewish, Christian and Islamic Philosophers addressing the Bible / Obbedienza religiosa e resistenza politica nella prima età moderna. Filosofi ebrei, cristiani e islamici di fronte alla Bibbia*. Thurnhout: Brepols.
- Simonutti, Luisa (2014b). «Bayle e la Bibbia. Tra David e Mahomet». Simonutti, Luisa (a cura di), *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World Jewish, Christian and Islamic Philosophers addressing the Bible / Obbedienza religiosa e resistenza politica nella prima età moderna. Filosofi ebrei, cristiani e islamici di fronte alla Bibbia*. Thurnhout: Brepols, 393-412.
- Simonutti, Luisa (2011). «Inquietudine religiosa e relativismo critico nell'iconografia di Bernard Picart». Geuna, Marco; Gori, Giambattista (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*. Bologna: il Mulino, 257-300 + 8 tavv.
- Stubbe, Henry (1659). *An essay in defence of the good old cause, or A discourse concerning the rise and extent of the power of the civil magistrate in reference to spiritual affairs.: With a præface concerning [brace] the name of the good old cause. An equal common-wealth. A co-ordinate synod. The holy common-wealth published lately by Mr. Richard Baxter. And a vindication of the honourable Sir Henry Vane from the false aspersions of Mr. Baxter*. London.
- Stubbe, Henry (2014). *An Account of the Rise and Progress of the Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians*. Edited by Matar Nabil. New York: Columbia University Press.
- Sylburg, Friedrich (1595). *Saracena sive Moamethica....* Heidelberg: H. Commelini.
- Thomas, David; Chesworth, John A. (eds.) (2015). *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Asia and South America, 1500-1600*. Leiden; Boston: Brill.
- Thomson, Ann (2005). «L'Europe des Lumières et le monde musulman. Une alterite ambiguë». *Cromohs*, 10, 1-11.
- Thomson, Ann (2010). «L'article 'Unitaires' de l'Encyclopédie». Leca-Tsiomis, Marie (éd.), *Diderot, l'Encyclopédie & autres études. Sillages de Jacques Proust*. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 119-28.

- Tolan, John (2003). *Les Sarrasins: l'Islam dans l'imaginaire européen au Moyen Âge*. Paris: Aubier.
- Tommasino, Pier Mattia (2010). «Nota bibliografica. Traduzioni del Corano». *Al-Quantara*, 21, 2, 647-52.
- Volkelius, Johannes (1630). *De vera religione libri quinque, quibus praefixus est Johannis Crelli Franci liber de deo et ejus attributis*. Raków: Sebastianus Sternacius.
- Wallace, Dewey D. Jr. (1984). «Socinianism, Justification by Faith, and the Sources of John Locke 's *The Reasonableness of Christianity*». *Journal of the History of Ideas*, 45, 1, 49-66.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Al di là delle fedi storiche: religione essenziale, normatività biblica e critica della tradizione cristiana in Marie Huber

Maria Cristina Pitassi

(Université de Genève, Suisse)

Abstract The Geneva Marie Huber (1695-1753) led a relatively unobtrusive life, yet as an author she produced texts which were perceived by her contemporaries to be radical. Protestant, born into a wealthy family of Swiss bankers established permanently in France from 1711, Marie Huber published works which show her evolution from the pietistic fanaticism of her youth to the non-dogmatic religiosity of her maturity. This article is concerned with the *Lettres sur la religion essentielle* (1738) and on a *Recueil* which was published posthumously by her family in 1754. It focuses on how Marie Huber conceives the relationship between evident rational truths and so-called revealed truths, the status of biblical inspiration, the nature and prerogatives of Jesus-Christ. Resisting categorization, the spectrum of Marie Huber's thought represents an original synthesis of criticism towards historical religions, searching for a religion and an ethics consistent with human nature and refusal to accept any mediation between individual and the Self-sufficient Being she identifies with God.

Sommario 1 Marie Huber, una biografia schermata. – 2 Vérità naturali e verità bibliche: il mondo alla rovescia. – 3 Una cristologia congetturale.

Keywords Marie Huber. Natural religion. Christology. Antilclericalism. Bible.

1 Marie Huber, una biografia schermata

La prima volta che ho avuto l'occasione di parlare in pubblico di Marie Huber, un collega, storico del cristianesimo dei primi secoli, mi ha chiesto scherzosamente, dopo la conferenza, se per caso non avessi inventato di sana pianta il personaggio, tanto il nome e le opere evocate gli risultavano del tutto sconosciuti. E tali restano in gran parte ancora oggi, se non probabilmente per qualche specialista di Rousseau, incappato in Marie non fosse che leggendo le pagine che Pierre-Maurice Masson ha dedicato alla religione del filosofo ([1916] 1970, 207-13).

Eppure questa «femme de beaucoup d'esprit», come doveva definirla Voltaire (1768, 69), pur non avendo occupato gli spazi mondani che potevano garantire all'epoca una qualche notorietà alle donne impegnate a

livello intellettuale, gioiva al suo tempo di una certa notorietà dato che, già in vita, il suo nome circolava già à *demi-mots* sia tra i numerosi detrattori che tra i più rari sostenitori,¹ che fosse per ricusarlo, perché, per molti, impossibile da associare ad opere troppo complesse per essere il frutto di una scrittura femminile² o che fosse per diluirlo, come alcuni, anche fra i meglio disposti, hanno fatto, immaginando una co-autorialità con Bêat de Muralt,³ l'entusiasta zurighese a cui si devono le controverse *Lettres fanatiques* pubblicate nel 1739.

Ginevrina di origine ma lionese di adozione, Marie Huber era nata nel 1695 in una famiglia facoltosa di banchieri svizzeri protestanti, trasferitasi in Francia nel 1711.⁴ Pronipote, da parte materna, di Nicolas Fatio de Duiller, fisico brillante dell'entourage di Newton la cui carriera scientifica sarà compromessa dalla frequentazione assidua degli ambienti londoniani legati al profetismo ugonotto degli inizi del secolo, Marie Huber ha lasciato poche tracce pubbliche: non si sa praticamente niente dei suoi studi, compiuti verosimilmente nell'ambito domestico, né della vita passata a Lione dove morirà nel 1753, all'eccezione del fatto che non si era sposata, che aveva condotto un'esistenza discreta, che era in contatto con gruppi pietisti e che non aveva mai rinnegato il protestantesimo, nonostante i decenni passati nella Francia ormai tutta cattolica ridisegnata dall'editto di Fontainebleau del 1685. Da questa vita apparentemente senza storia e senza scalpore, dedicata, secondo un abate lionese contemporaneo, suo primo biografo, «à une retraite austere et à la pratique des bonnes oeuvres» (Perneti 1757, 2, 360), si staglia un episodio della giovinezza, noto grazie ad alcune lettere manoscritte che la famiglia aveva scambiato con lo zio:⁵ nel 1715-16, Marie, convinta di essere investita di una missione divina, era rientrata a Ginevra, per denunciare la supposta corruzione della città natale, in particolare dei suoi pastori, eredi biasimevoli e corrotti degli antichi filistei. Come era facilmente prevedibile, l'accoglienza non fu particolarmente calorosa, la città e il suo corpo pastorale rivelandosi del tutto impermeabili alle denunce e agli appelli alla conversione proferiti dalla giovane profetessa, che aveva finito col mettere un termine alla sua

1 Per uno dei rari giudizi favorevoli sull'opera di Marie Huber si veda «Réflexions d'une dame» (1740).

2 Si vedano, per esempio, *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux Arts* 1740, 213; [Galissard de Marignac] 1740, 1, xxi.

3 È il caso per esempio del teologo ginevrino Jacob Vernet [1762] 1766, 1, 224 e di Voltaire stesso 1768, 69.

4 Sulla vita, il pensiero et la fortuna di Marie Huber si vedano gli studi di Kessler 2009; Krumenacker 2002, 2003, 2013, 2015; Lagrée 1992; Metzger 1887; Monod [1916] 1970, 321-31; Perrochon 1960; Pitassi 1995, 1996a, 1996b, 2006.

5 Cf. Ritter 1882, 129-66.

missione e se n'era tornata a Lione, fortemente scossa e indebolita sia nel fisico che nella psiche. Se Marie non fosse appartenuta a una famiglia così in vista e così influente, non avrebbe mancato di essere convocata davanti al concistorio, in genere poco indulgente nei confronti del profetismo, percepito come una minaccia sia per l'integrità della comunità religiosa che per la coesione del tessuto sociale; ma il ramo ginevrino paterno degli Huber e quello, materno, dei Calandrini si era certamente affrettato a mettere a tacere lo scandalo, forse arginandolo prima del nascere, dato che gli archivi non portano alcuna traccia di questa *escapade* dalle intenzioni profetiche e dagli esiti poco concludenti. Rientrata a Lione ammalata, Marie stenterà per anni a riprendersi e non farà comunque più parlare di sé, prendendo le distanze, con il passare del tempo, dalle profezie di una giovinezza fortemente segnata dalle simpatie entusiaste della famiglia per abbracciare un impegno intellettuale che finirà per sfociare in posizioni che sfuggono a delle classificazioni troppo rigide ma che appaiono comunque apertamente eterodosse. Se ho in effetti evocato lo sfortunato episodio ginevrino, non è per gusto dell'aneddoto biografico ma perché costituisce un tassello importante per delineare una traiettoria religiosa e culturale tanto inconsueta quanto poco chiara nelle sue tappe. Una traiettoria che porterà Marie dalle sponde ferventi di un pietismo radicale nutrito di rivelazioni immediate, visioni profetiche, anelito a una religione personale vissuta intensamente, fiducia senza ombre in confidenti spirituali supposti ispirati, credulità nel meraviglioso alle sponde, più austere e distaccate, di un razionalismo religioso dalla spiritualità rarefatta, diffidente nei confronti delle mediazioni storiche e ormai lontano dalla tradizione riformata ortodossa. Le letture, gli incontri, le frequentazioni che hanno permesso il transito da una riva all'altra restano come schermate; avara di citazioni e di riferimenti ad eventuali fonti, poco incline alla scrittura di sé, protetta dallo scudo di un anonimato rigoroso, sciolto dalla famiglia solo dopo la sua scomparsa, Marie Huber oppone allo storico in cerca di tracce tangibili che permettano di materializzarne l'itinerario l'impenetrabilità volontaria di chi ha interesse a dissimulare origini e identità. Scissa tra conformità alle norme sociali di discrezione e di domesticità imposte, nella Francia di Louis XV, alle donne della borghesia agiata e occupazione clandestina di spazi intellettuali dissidenti rispetto alle ortodossie religiose, la doppia vita di Marie Huber può essere letta come lo specchio di una duplice devianza: devianza nelle idee religiose, in contrasto con quelle del calvinismo di marca dordrechtiana ma anche con quello, aggiornato e acculturato al nuovo spirito de la *Früaufklärung*, che era in piena espansione nei primi decenni del Settecento; ma devianza ugualmente nelle scelte di vita, in rottura con i codici stabiliti che discriminavano gli ambiti di impegno a seconda dell'appartenenza sessuale e assegnavano alle donne il ruolo primario di mogli e madri. Se la dissimulazione è stata allora l'arma vincente che ha consentito a Marie di appropriarsi della parola pubblica, teologica in par-

ticolare, senza compromettersi sul piano sociale e religioso né discreditarne *d'emblée* le proprie idee rivelandone una paternità femminile, essa rende oggi inevitabilmente più difficile l'esplorazione del contesto che ha favorito il passaggio non scontato dal profetismo pietista a quello che alcuni contemporanei hanno giudicato, senz'altro troppo sbrigativamente, come una forma appena velata di deismo o, per alcuni, di celata incredulità. Non è questa la sede per elucidare i molteplici contesti – familiari, sociali, culturali – che hanno potuto favorire un percorso così atipico; accantonando dunque la ricerca biografica, concentrerò il presente articolo su alcuni temi maggiori che emergono dalle opere della maturità, cercando di proffondarli rispetto ai dibattiti teologici e filosofici contemporanei.

2 Vérità naturali e verità bibliche: il mondo alla rovescia

Cominciamo per così dire dalla fine, e cioè da un frammento risalente al 1739, che figura in un *Recueil sur diverses pièces* pubblicato postumo nel 1754, la stessa raccolta in cui l'identità di Marie sarà svelata per volontà della famiglia. «Trouvé parmi des papiers de rebut que l'Auteur avoit destinés au feu» (Huber 1754, 103 n. a), il frammento, redatto in seguito agli attacchi di cui uno dei suoi scritti aveva fatto l'oggetto, consegna, per così dire, una specie di testamento spirituale:

Toute spéculation, toute discussion d'opinion à part, je me contente d'acquiescer de bonne foi et pratiquement à tout ce qui peut m'être connu pour vrai, bon et juste; réglant mes jugements et ma conduite selon cela, quant au jour présent; prêt à croire et à faire mieux dès demain, de jour à autre, si tôt que du mieux me sera connu. Voilà ma bonne grosse Philosophie, ou, si vous voulez, ma Religion. Si vous trouvez, M...., qu'il manque quelques Articles à ce Formulaire, vous me ferez plaisir de me les envoyer. (Huber 1754, 104)

Sarebbe certamente eccessivo e ingenuo prendere alla lettera la dichiarazione di Marie e considerarla come un riassunto esaustivo del suo pensiero teologico e filosofico, come vedremo ben altrimenti articolato e complesso. Ma, seppur funzionale al contesto polemico che sembra averlo originato, il testo non è privo in sé di interesse nella misura in cui evidenzia almeno un tratto saliente dell'impostazione intellettuale della ginevrina, e cioè la deperdizione dogmatica che caratterizza un sistema di credenze elaborato a partire da ciò che, a livello morale e speculativo, risulta essere alla portata dello spirito umano e non ha bisogno, per essere validato, che della sola buona fede. In altri termini, il credere non sembra più fare appello a una trascendenza che ne comunica il contenuto per vie straordinarie e fornisce il mezzo soprannaturale per aderirvi ma resta circoscritto nei li-

miti di ciò che si presenta, giorno dopo giorno, come vero, buono e giusto, perfettibile nel tempo, man mano che la conoscenza può esserne affinata et la pratica migliorata.

È in tale quadro formale che si iscrivono dogmi e precetti, gli uni e gli altri compressi nei confini delineati dal modo di funzionamento della *machine*, al quale sarebbe illusorio volersi sottrarre. È con questo spirito e con questa consapevolezza che Marie Huber aveva redatto, nel 1738, la sua opera principale, le *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, di cui resta da scrivere la complessa storia editoriale.⁶ Un'opera ampia, dalla struttura non sempre lineare, che ha il fine dichiarato di contrastare l'incredulità crescente, anche se gli avversari l'accuseranno poi di diffondere un «poison subtil», tanto più temibile «qu'il est préparé avec beaucoup d'art, et qu'on nous l'annonce comme un remède salutaire» ([Galissard de Marignac] 1740, 1, ii). Convinta dell'inermità di un'apologetica storica, che si illude di poter convincere i miscredenti esibendo le «armi smussate» delle testimonianze e dei miracoli (Huber [1738] 1739a, 1, 1, **103), Marie Huber esplicita nella «Lettre de l'Auteur aux éditeurs» i tratti dell'unica credenza in grado di vincere diffidenze e ostilità:

la *Religion essentielle* à l'Homme doit être *simple, évidente, exemte de toute contradiction*; [...] elle doit exclure le *faux* et l'*imaginaire*; [...] elle ne peut exiger de l'Homme nul *effort* qui tienne de l'*impossible*, moins encore du *contradictoire*. (Huber [1738] 1739a, 1, 1, **9v)

Contenuta nei limiti di una epistemologia dell'evidenza che rieccheggia da lontano quella cartesiana e di una morale del possibile di cui i detrattori non mancheranno di denunciare le derive lassiste,⁷ la religione essenziale è tale non solamente perché basata su un numero estremamente limitato di articoli, al contrario della teologia che «seroit bien courte si elle ne rendoit pas raison de tout» (Huber 1739b, 3, 30) ma anche perché calcata sulle capacità che Dio ha dato all'uomo (Huber [1738] 1739a, 1, 1, *9rv). Una religione naturale dunque in quanto non rivelata storicamente e antecedente a tutte le credenze positive ma naturale anche perché alla portata dell'essere umano che può scoprirne il principio fondatore – l'esistenza di un Essere primo autosufficiente – a partire dal sentimento personale di incompletezza ontologica e può praticarne la morale perché svuotata di tutto ciò che la rende inaccessibile o inaccettabile. Quello che costituisce

6 Si conoscono almeno tre frontespizi della prima edizione del 1738: 1) Amsterdam: J. Wetstein et W. Smith; 2) Londres: Jean Nourse à l'Agneau au dela de temple; 3) Londres: s.n. La seconda edizione (1739) è stata stampata probabilmente a Losanna malgrado la menzione fittizia di Londra; cf. Pitassi 1995.

7 Si veda per esempio [Galissard de Marignac] 1740, 1, xxxvi-xl.

la particolarità di un tale sistema non sta, evidentemente, nel fatto che proponga un accesso alla trascendenza indipendente dalla rivelazione, che è il proprio di ogni religione o teologia naturale, ma nell'utilizzo che ne fa l'autrice per attaccare e ridefinire dogmi e pratiche cristiane. In questo modo la religione essenziale di Marie Huber si distacca nettamente dal paradigma latitudinario, fatto proprio dalla teologia riformata post-ortodossa dei Turretini, Werenfels, Jaquelot, Saurin e così via, che conciliava natura e soprannatura, ragione e rivelazione; non, come vedremo, per abbracciare un sistema puramente deista ma per proporre un'articolazione originale e eterodossa di religione naturale e religione biblica. Analizzando il rapporto tra le due, Marie Huber comincia col ribaltare lo schema classico che assegnava alla religione naturale il ruolo ancillare di preparazione e complemento della religione rivelata; al contrario, l'autrice investe la priorità cronologica della religione essenziale di una superiorità assiologica dato che è la religione naturale che fornisce i principi che permettono di determinare il grado di verità della rivelazione storica:

il paroît bien sensiblement que la *Religion Révélée* tire toutes ses preuves de la *Religion Naturelle*; que celle-ci en est l'*ame* et le *principe*, que l'autre n'est que le *moyen* qui doit servir à la développer et à la déterrer, pour ainsi dire dans l'Homme qui l'ensevelit. [...] La *Religion Naturelle* qui a été donnée la *première*, sera aussi la *dernière*: tous les Hommes en reçoivent les *principes* en même tems qu'ils reçoivent l'*être*; elle sera inséparable de leur être; ils ne la perdront point en quittant leur corps. (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 65-7)

Senza dunque eliminare la Scrittura al solo profitto della religione naturale, l'autrice ne ridefinisce il ruolo, che da preminente diventa subalterno, distanziandosi così da quanti si sono serviti della religione essenziale per rifiutare in blocco il cristianesimo. Ma assicurare alla Bibbia una seppur contenuta legittimità non basta in sé perché resta da determinarne il fondamento, tradizionalmente identificato con l'ispirazione divina. Consapevole di inoltrarsi in un campo minato, Marie Huber riconosce l'impossibilità di dimostrare positivamente l'origine divina del testo: determinare l'inerranza degli scrittori biblici, provare la verità dei miracoli a cui si ha generalmente ricorso per attestare la divinità degli scritti sacri, districare le difficoltà legate al processo di trasmissione, sono atti che rendono una tale strada impraticabile perché intralciata dalla fragilità intrinseca delle verità di fatto, le quali, come l'aveva ricordato anche Bayle a proposito della controversia giansenista, generano una spirale di indagini, esami, prove e contre-prove estremamente difficili da organizzare e da finalizzare (Bayle [1688] 1727, 2, 518a-519a). Di fronte a una tale *impasse*, non resta secondo Marie che fare dell'ispirazione una semplice supposizione, resa accettabile dalla possibilità morale, che l'autrice intende, con

Leibniz, in termini di non-contraddittorietà, della nozione di rivelazione divina, giustificata dall'interesse di Dio per la sua opera e dall'utilità che ne può risultare per l'uomo. Ma dire che la rivelazione è moralmente possibile non significa sostenere che essa si sia effettivamente realizzata. Ricalcando le orme di Richard Simon e di Jean Le Clerc, di cui radicalizza tuttavia il pensiero, Marie decompone la Bibbia per individuarne i registri variabili di verità o di non-verità e precisarne i diversi livelli di validazione e di assenso. Il contenuto biblico è così ripartito in tre categorie: i fatti storici, le verità chiare e indubitabili e i misteri, avvolti nell'oscurità. Con Le Clerc, l'autrice afferma che «il n'est pas nécessaire qu'une *Histoire* soit écrite par *Inspiration Divine*, pour s'assurer qu'elle est véritable» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 77),⁸ dato che la stessa certezza morale che ci permette di non mettere in dubbio l'esistenza di Cesare o di Platone ci consente ugualmente di non dubitare del fondo della storia sacra, che si riassume alle storie di Mosé, legislatore i cui codici sono ancora osservati dagli Ebrei, e di Gesù, crocifisso dal suo popolo «qui, après coup, du moins une bonne partie, l'[a] reconnu pour un grand *Prophète*, pour le *Fils de Dieu même*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 80). È questa storia scarna, sguarnita delle circostanze particolari, che può suscitare l'assenso di chi la esamini, non perché ispirata ma perché rispondente ai criteri secondo i quali è giudicata certa qualsiasi storia profana; il resto, ciò che appare dubbioso perché storicamente incerto o irricevibile perché puerile, come le leggi cerimoniali, o perché assurdo e contrario al senso comune, come i massacri ordinati da Mosé e da Giosuè, non può avere nessun potere persuasivo, non essendo possibile esigere dall'uomo che aderisca al falso, all'ingiusto o all'immaginario.

Diverso è il caso delle verità chiare, che si impongono per la loro evidenza, come gli attributi divini e le loro conseguenze, o per la loro giustizia, come la regola d'oro, senza tuttavia che una rivelazione divina sia invocata per accreditarne l'autorità. La questione si complica però quando il discorso si sposta dalla regola generale di equità («Fate agli altri quello che vorreste che vi fosse fatto»), comune all'Antico e al Nuovo Testamento, all'insieme dei precetti evangelici, il cui tenore sembra in molti casi non solamente discostarsi da questa legge universale ma addirittura contrastarla. Confrontata a dei principi, come la rinuncia all'amore delle ricchezze o dei piaceri, in cui è difficile a prima vista ravvisare alcunché di utile o di giusto, Marie Huber cerca di aggirare l'ostacolo assegnando a tali precetti lo statuto di semplici consigli accessori e iscrivendoli in un

8 «Il est faux, que nous ne puissions pas être parfaitement assurez du fonds d'une Histoire, si nous ne supposons qu'elle a été inspirée. On est, par exemple, parfaitement assuré que Jules César fut tué dans le Sénat [...] sans croire que ceux qui nous ont appris cet événement [aient] été inspirez. [...] Il ne faut pour cela que de la mémoire, et de la probité» Le Clerc 1685, 232-3.

orizzonte prevalentemente escatologico secondo il quale chi li segue sarà ricompensato nell'aldilà delle disgrazie e dell'infelicità sofferte in questa vita; senza privarsi di distillare, incidentalmente, qualche osservazione caustica sull'organizzazione sociale del suo tempo in cui il divertimento e lo svago degli uni era garantito dal lavoro degli altri, i padroni trattavano i loro cavalli meglio dei loro domestici e il più gran numero, ridotto in uno stato di povertà e di miseria, era di fatto schiavo di una minoranza, benché teoricamente la schiavitù non fosse ammessa tra cristiani (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 120-4).

Ultima categoria infine, ciò che nella Bibbia è nascosto e impenetrabile: se quelli che ammettono la rivelazione scritta si fossero accordati per rispettare i misteri che oltrepassano l'intelligenza umana senza esaminarli né pretendere di spiegarli

on ignorerait cet Art que l'on nomme *Controverse*, et qui a soutenu tant d'Imprimeries. [...] On ignorerait tous ces noms de Sectes, *Arianisme*, *Pélagianisme*, *Socinianisme* etc. On n'aurait pas connu à quel point l'*Animosité*, le *Fiel*, l'*Entêtement* et l'*Ambition*, peuvent être poussé sous le nom de *Zéle*. [...] Les *Guerres de Religion*, de toutes les plus sanglantes, n'eussent jamais été connues. Les Chrétiens feroient consister l'*étude de la Religion* à devenir *Gens de bien*. (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 143-4)

Più importante da sottolineare che la denuncia delle controversie, bersaglio scontato da almeno un lustro di un'ampia compagine di teologi che andavano dai pietisti speneriani ai latitudinari e ai pastori post-ortodossi, mi sembra sia lo statuto della Scrittura che si evince dalle pagine che Maria Huber dedica alla questione. Senza ricusarla, l'autrice sembra tuttavia ridurne in maniera considerevole l'autorità e la funzione nel sistema di credenza che propone. Si stenta in effetti a comprendere a cosa serva supporre la possibilità di una rivelazione scritta, plausibile in ragione del carattere non contraddittorio della nozione stessa, quando poi l'analisi delle differenti componenti reperibili nel testo biblico sembra fare completamente astrazione dall'ipotesi considerata. Scartata la necessità della rivelazione per i fatti storici essenziali narrati nella Bibbia, la cui veracità non richiede alcun intervento sovranaturale, definiti esplicitamente non rivelati i misteri, non resterebbero eventualmente che le verità chiare, non fosse che, come detto nella XIII lettera, «ce qui est évident, n'a pas besoin d'être révélé» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 142). In tale limitazione dell'autorità della Scrittura, si possono certo ritrovare gli echi del pietismo radicale della giovinezza, diffidente nei riguardi di ogni mediazione tra l'umano e il divino e incline a privilegiare il rapporto diretto con Dio, a scapito della Bibbia stessa; ma vi si può leggere anche, e in modo probabilmente anche più convincente, una radicalizzazione di tesi, come quella che

Le Clerc aveva largamente diffusa attraverso le sue opere e i suoi periodici, che avevano già stabilito un legame tra evidenza e rivelazione. Con, tuttavia, almeno tre differenze importanti: la prima, che in Marie Huber la nozione di evidenza ha dei contorni poco netti, essendo legata meno a delle procedure di validazione razionale che a una immediatezza del sentimento che si fa, «pour ainsi dire toucher au doigt» (Huber [1738] 1739, 1, 1, 16-17). La seconda, che le *Lettres* non sembrano più tener conto della distinzione tra ciò che supera la ragione e ciò che la contraddice, quadro referenziale che aveva permesso ad autori come Le Clerc o Locke di far coesistere le esigenze di ragionevolezza della rivelazione con degli articoli di fede non contenibili nei limiti di una apprensione e di una validazione puramente razionale. La terza infine, che la dimostrazione della non-contraddittorietà del dettame biblico rispetto ai principi naturali auto-evidenti non è più affidata ad una critica storica e filologica investita del compito di riconsegnare il testo al suo senso originario, oscurato dal divario temporale e dalle sottigliezze di una teologia troppo «raisonneuse», ma è il risultato di una selezione il cui criterio è la conformità con le verità della religione essenziale.

Rispetto al modello tradizionale che faceva della rivelazione biblica il referente di cui la religione naturale costituiva il preambolo e lo schizzo incompiuto, i rapporti sono dunque rovesciati:

S'il arrive [...] que la Copie [cioè la rivelazione scritta] nous offre des traits grossiers, effacés, ou défigurés, comme on ne peut en disconvenir, loin d'en charger l'Original [cioè la religione essenziale], c'est là qu'il faut avoir recours, pour rectifier ce que la Copie a de défectueux. (Huber 1754, 1, 61)

È analizzando questi tratti sfigurati della rivelazione scritta che Marie sferra l'attacco più insidioso ai sistemi teologici, accusati di aver fissato indebitamente il senso delle espressioni oscure della Scrittura et di avervi tratto, come conseguenza, i dogmi, frutto di quella presunzione umana che, pretendendo di spiegare l'inspiegabile, ha finito per rendere il cristianesimo odioso (Huber 1739b, 2, 3, 76-7). Se l'autrice si fosse limitata a denunciare le derive di una teologia troppo curiosa e avesse invocato il ritorno ad una supposta semplicità evangelica, si potrebbe annoverarla nella compagine già ben nutrita dei sostenitori di quella *modica theologia* che dall'umanesimo in poi aveva denunciato gli abusi della scolastica e disegnato i tratti di una religione più sobria nelle formulazioni dogmatiche e più centrata sulla morale; un programma che l'avrebbe accomunata a molti teologi riformati della prima metà del Settecento, in gran parte saturi di controversie e di sottigliezze speculative. Ma Marie va più lontana dei suoi correligionari *éclairés*, che condanna del resto, come vedremo, alla stessa stregua degli ortodossi, nella misura in cui l'«aveu naïf d[']

ignorance» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 147) che è preconizzato, anticipo per certi versi dello scetticismo involontario di Rousseau ([1762] (1969), 4, 626) non si traduce in una semplice sobrietà dogmatica ma riscrive il contenuto di quella che una nota marginale definisce «la Religion Essentielle *non mystérieuse*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 149). Religione fondamentalmente soggettiva che, una volta salvaguardati i pilastri, e cioè l'Essere autosufficiente e la felicità promessa all'umanità, affida poi a ciascuno il compito di delimitare il campo dell'ammissibile in una Bibbia concepita non più come testo normativo regolatore della credenza e della morale ma piuttosto come un vasto repertorio di esempi che «ceux qui ne les tiennent pour *non recevables*, n'ont qu'à [...] *mettre de côté*, [puisque] le vrai en est *indépendant*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 179 n. c). Una posizione che sfocia certo in una relativizzazione della Scrittura ma che non rinuncia ad utilizzarla nella critica che svolgono le *Lettere* nei confronti della tradizione cristiana, protestante in particolare. Perché, come si è già detto, una delle specificità dell'opera del 1738 consiste proprio nell'esame sistematico dei dogmi che vi viene svolto, esame condotto alla luce degli attributi appartenenti all'Essere autosufficiente – in particolare la perfezione, la saggezza e la bontà – ma esame che prende in conto la Bibbia stessa, che sia per utilizzarne i passaggi chiari e scartarne gli oscuri o che sia per sottolinearne la distorsione ermeneutica operata dalla teologia. È così, per esempio, che la dottrina della giustificazione viene denunciata tanto nella versione ortodossa dell'imputazione della giustizia di Gesù Cristo che in quella liberale secondo la quale la salvezza è la ricompensa delle buone opere. Se la prima inventa delle espressioni equivoche contrastanti con le nozioni bibliche evidenti del giusto e dell'ingiusto e obbliga i suoi fautori ad affiancarle il correttivo della santificazione per rimediarne i torti potenziali, la seconda non riesce a rispondere in maniera soddisfacente all'obiezione di fare dell'uomo l'autore della propria felicità, sottraendo così a Dio la gloria che gli compete. Sia gli antichi che i moderni, come Marie Huber definisce i teologi ortodossi e i dissidenti, condividono d'altronde una concezione mercificata della salvezza nella misura in cui «on y suppose unanimément, que la *Félicité* doit être *achetée*, et par conséquent *vendue*; que *Dieu* en est le *Vendeur*, et qui ne la *donne* pas sans être *bien* et *duement payé*» (Huber [1738] 1739a, 1, 1, 185) e questo sia che si immagini ingiuriosamente che la divinità possa essere soddisfatta attraverso delle sofferenze, idea che distrugge necessariamente quella della sovrana perfezione, sia che si concepiscano gli atti virtuosi come la moneta capace di procurare la beatitudine per la quale è stata creata l'umanità.

3 Una cristologia congetturale

Se con la salvezza si resta nel campo di ciò che la religione essenziale può più o meno dedurre dall'idea metafisica dell'Essere supremo, con Gesù Cristo, a cui la terza parte delle *Lettere* e il *Recueil* postumo dedicano ampio spazio, ci troviamo, per stessa ammissione dell'autrice, al di là di questo limite, dato che ciò che se ne può dire non può prescindere dalla Bibbia che ne costituisce l'origine. Il problema sarà dunque per Marie Huber quello di disegnare una cristologia che riesca a riunire ciò che la Scrittura dice, in modo non sempre coerente, di Gesù per farne un insieme compatibile con la religione essenziale, osservando scrupolosamente la regola «de prendre l'Écriture à la *lettre*, jusqu'au point seulement où le *sens littéral* seroit évidemment contraire aux *principes naturels*, aux *Vérités immuables*» (Huber 1739b, 2, 3, 81).⁹ Né semplice figura esemplare né, ancor meno, uomo-Dio, espressione irricevibile perché contraddittoria (Huber 1754, I.87), il Gesù che ne risulta è piuttosto un uomo in cui si è manifestata la pienezza della divinità;¹⁰ dotato di un'anima di natura angelica pre-esistente, anche se non eterna, unita al corpo al momento della nascita miracolosa, è l'inviato di Dio, incaricato di indicare all'umanità il mezzo per reintegrare il giusto cammino. Missione di cui solo un uomo poteva essere investito ma un uomo capace di «*communiquer aux Hommes sans altération* ce qu'il auroit lui-même reçu, semblable à un *cristal pur et transparent* qui réfléchit la *lumière* dont il est *pénétré*» (Huber 1739b, 2, 3, 90-1). E Gesù, che ha partecipato a tutto ciò che di innocente e di fragile appartiene alla natura umana ma senza dividerne i lati oscuri, ha potuto essere l'Emanuele, colui che è stato diretto da Dio. Se una tale cristologia possiede una innegabile connotazione ariana, ciò che la rende, nonostante tutto, non ridicibile interamente all'una o all'altra delle cristologie storiche eterodosse è lo statuto che le assegna l'autrice. Annoverata tra ciò che è particolare e dunque accessorio (Huber 1754, I.82), la questione della natura di Gesù et del rapporto che intercorre nella sua persona tra umanità e divinità è dell'ordine del congetturale: pur credendola fondata, Marie non conferisce alla soluzione che propone alcun valore di necessità né di normatività. Possibile perché non contraddittoria, la sua cristologia si fonda, per sua stessa ammissione, su delle supposizioni (Huber 1739b, 2, 3, 163) esposte «à titre d'essai» (Huber 1739b, 2, 3, 169), non necessarie alla salvezza

9 Un programma che ricorda da vicino quello espresso da Bayle nella prima parte del *Commentaire philosophique* ma che l'autrice estende al di là delle verità morali a cui il filosofo l'aveva, almeno formalmente, limitato.

10 «Hé quoi ! dira quelqu'un, Jesus-Christ n'étoit-il pas Dieu ? Parlons sans équivoque, Dieu étoit en Jesus-Christ, il le dirigeoit, l'instruisoit, lui communiquoit ses vues, lui marquoit les moyens que sa Sagesse vouloit mettre en œuvre ; mais celui qui étoit instruit, dirigé, qui obéissoit, qui ne faisoit rien de soi-même, n'étoit pas Dieu» Huber 1739b, 2, 3, 119 n. a.

e passibili di ricevere una diversa interpretazione. Ed è a mio avviso in questa ridefinizione del perimetro della verità, in cui l'essenziale, circoscritto a ciò che i principi naturali ci permettono di cogliere della natura di Dio e del legame con l'umano, non impone né esclude una ermeneutica dell'accessorio, che risiede la specificità di una posizione che finirà per disorientare gli avversari che la definiranno successivamente e, talvolta, contemporaneamente, deista, scettica, sociniana, pietista o incredula.

Dire che Marie Huber sia stata indifferente a queste accuse sarebbe certamente eccessivo, come lo mostrano le risposte alle obiezioni che non ha cessato di redigere e di cui il *Recueil* postumo costituisce un'ultima, eloquente, testimonianza. Ma anche nella difesa la ginevrina fa prova di una libertà che mostra bene quanto poco si riconoscesse nelle fedi storiche, fossero esse ortodosse o devianti. Così, a quanti l'avevano accusata di ridurre la missione di Gesù alla semplice esemplarità e di essere dunque vicina ai sociniani, Marie risponde sobriamente di non aver mai letto nessuno dei loro scritti e di essere dunque incapace di giudicare della fondatezza o meno dell'accusa. Una posizione forse non inverosimile se presa alla lettera, dato che è possibile che non abbia avuto mai tra le mani dei testi sociniani ma una posizione meno convincente se la si estende a una conoscenza indiretta, per esempio attraverso i periodici o la letteratura apologetica, alla quale ha avuto certamente accesso. E infatti ammette che, per quel che le è dato di saperne, i sociniani negano la divinità di Cristo, il che non coincide con la propria posizione. Ma quello che è forse più interessante da sottolineare, per la libertà che rivela di fronte alle fedi storiche, è il diritto che rivendica di poter condividere parzialmente le posizioni anche di chi sia globalmente nell'errore, come per esempio gli stessi cattolici (Huber 1754, I.113-114).

Perché, nonostante questo distacco e l'adesione a una religione naturale, Marie non sembra ricusare del tutto una identità protestante; ma una identità costruita sul filo del mito fondatore di una Riforma libertaria, fautrice del diritto dei credenti di decidere individualmente del senso dei passaggi biblici oscuri e estranea alla nozione stessa di eresia; una Riforma che ha rinnegato se stessa, costruendo teologie normative, imponendo catechismi e distribuendo patenti di ortodossia invece di lasciare ciascuno giudice assoluto della Scrittura.¹¹

Ma Marie Huber è cosciente che la religione essenziale che auspica, pur radicata in principi semplici e chiari e pur rispettosa della tendenza umana all'esame, ha in definitiva poche *chances* di far breccia nello spirito della massa e non a causa di una pretesa corruzione originale della natura umana o di una fede deficitaria perché non sostenuta dalla grazia, nozioni

¹¹ La lettura che propone Marie della Riforma e del suo sviluppo è abbastanza vicina a quella che esprimerà più tardi Rousseau ([1764] 1964, 1, 2, 711-26) che possedeva e conosceva le opere dell'autrice ginevrina (cf. Pitassi 1996b).

estranee al suo lessico teologico, ma in ragione dei pregiudizi dell'infanzia e dei dogmi veicolati dalla comunità ecclesiale di appartenenza; gli uni e gli altri sono in effetti così radicati e introiettati da risultare difficilmente revocabili perfino di fronte all'evidenza, barattata volentieri con opinioni e credenze adottate «sans savoir pourquoi» ma proprio per questo più tenaci nella misura in cui risultano impermeabili a un approccio argomentativo.¹² Bayle non sembra essere troppo lontano quando Marie si chiede

Par quelle *raison* sommes-nous *Chrétiens*, plutôt que *Musulmans*? N'est-ce pas parce que nous sommes *nés* sous un *climat* plutôt que sous un *autre*? Et par quelle *raison* sommes-nous *engagés* dans un des *Partis* de la *Chrétienté* plutôt que dans le *Parti contraire*? Ne serions-nous pas tout aussi zélés *Catholiques-Romains* que zélés *Protestans*, si l'on nous avoit *changé* en nourrisse? (Huber 1739a, 1, 2, 207 n. b)¹³

Consapevole che le credenze si radicano nello spirito umano seguendo delle vie comuni che hanno poco a che vedere con la fondatezza dei principi che le strutturano, Marie Huber sa che saranno i pochi capaci di non pensare per procura e di disfarsi dei pregiudizi (Huber [1738] 1739a, 1, 2, 209)¹⁴ che potranno aderire a quella religione senza dogmi né culti né devozioni che un avversario *éclairé* definirà non senza grazia ma con malizia «un assez joli Roman sur la Religion» ([Galissard de Marignac] 1740, 1, xvi).

12 «Quelle raison opposer à des gens qui sont *persuadés*, parce qu'ils sont *persuadés*; à des gens qui peuvent *admettre* tout à la fois les contraires, et qui n'*hésiteroient pas*, s'il falloit *opter*, à *renoncer* à l'*évidence*, plutôt que de se *désaisir* de leurs vieilles *opinions*, des *opinions* qu'ils ont *adoptées* sans savoir *pourquoi*» Huber [1738] 1739a, 1, 2, 206.

13 Si veda per esempio Bayle [1688] 1727, 2, 532b. Segnalare una prossimità speculativa non significa naturalmente stabilire una genealogia; si sa molto poco delle letture di Marie Huber, parca di riferimenti e citazioni dirette. Una prima ricostituzione della sua biblioteca virtuale è fornita da Krumenacker 2015.

14 «Il faut convenir après cela, qu'une *Religion* telle qu'on l'a désignée dans ces *Lettres*, ne sauroit être pour *tout le monde*; que du moins elle ne peut être *goutée* que de *bien peu de gens*, de ces *gens* seulement qui savent *mettre de côté* tout ce qui n'est pas *préjugé*, ce qu'ils n'ont *adopté* que d'après *autrui*» Huber [1738] 1739a, 1, 2, 209.

Bibliografia

- Bayle, Pierre (1686-1687). «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrai-les d'entrer». Bayle, Pierre. *Œuvres diverses*, vol. 2. La Haye: P. Husson et al., 355-496.
- Bayle, Pierre [1688] (1727). «Supplément du Commentaire philosophique». Bayle, Pierre, *Œuvres diverses*, vol. 2. La Haye: P. Husson et al., 497-560.
- Briggs, Eric R. (1979). «Marie Huber and the Campaign against Eternal Hell Torments». Jacobs, Eva; Barber, William Henry et al. (eds.), *Woman and Society in Eighteenth-Century France: essays in honour of John Stephenson Spink*. London: The Athlone Press, 218-28.
- [Galissard de Marignac, Pierre] (1740). «Lettre de M. M*** à M. De Roches, pasteur de l'Eglise de Genève, au sujet des Lettres sur la Religion essentielle à l'Homme». Roches, François de (1740), *Défense du christianisme, ou, Préservatif contre un ouvrage intitulé «Lettres sur la religion essentielle à l'homme»*, vol. 1. Lausanne; Genève: Marc-Michel Bousquet, i-xlvi.
- Huber, Marie [1738] (1739a). *Lettres sur la Religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'est que l'accessoire*. Londres: s.n.
- Huber, Marie (1739b). *Suite sur la religion essentielle à l'homme: servant de réponse aux objections qui ont été faites à l'ouvrage qui porte ce titre. Troisième partie*, vol. 2. Londres: s.n.
- Huber, Marie (1754). *Recueil de diverses pièces servant de supplément aux lettres sur la religion essentielle à l'homme*. Berlin: E. de Bourdeaux.
- Huber, Marie [1731] (2016). *Un purgatoire protestant ? Essai sur l'état des âmes séparées des corps*. Introduction et notes d'Yves Krumenacker. Genève: Labor et Fides.
- Kessler, Martin (2009). «Dieses Buch von einem protestantischen Frauenzimmer». *Eine unbekannte Quelle von Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts»?*. Wolfenbüttel: Lessing-Akademie; Göttingen: Wallstein Verlag.
- Krumenacker, Yves (2002). «L'évolution du concept de conscience chez Marie Huber». Albertan-Coppola, Sylviane; McKenna, Antony (sous la direction de), *Christianisme et Lumières* (numéro spécial de la revue *Dix-huitième siècle* [34]), 225-37.
- Krumenacker, Yves (2003). «Marie Huber, une théologienne entre piétisme et Lumières». Bost, Hubert; Lauriol, Claude (éds.), *Refuge et Désert. L'évolution théologique des huguenots de la Révocation à la Révolution française*. Paris: Champion, 99-115.
- Krumenacker, Yves (2013). «Anonymat et interrogations sur le genre: le cas de Marie Huber». *Œuvres et critique*, 38(1), 49-60.
- Krumenacker, Yves (2015). «Protestante ou déiste? Le cas Marie Huber» (version française de «Protestant or Deist? Marie Huber's Case», à pa-

- raître dans les *Royal Swedish Academy for Letters, History, and Antiquities Conference Reports*) URL https://www.academia.edu/18334467/Protestante_ou_d%C3%A9iste_Le_cas_Marie_Huber (2016-01-10).
- Lagrée, Jacqueline (1992). s.v. «Huber, Marie». *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 3, *Les œuvres philosophiques. Dictionnaire*. Paris: PUF.
- Le Clerc, Jean (1685). *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire*. Amsterdam: H. Desbordes.
- Masson, Pierre-Maurice [1916] (1970). *La religion de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints.
- Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux Arts ou Journal de Trévoux* (1740). Février, art. x, 212-231 ; Mars, art. xxii, 496-519.
- Metzger, Gustave-A. (1887). *Marie Huber (1695-1753): sa vie, ses œuvres, sa théologie*. Genève: s.n.
- Monod, Alfred [1916] (1970). *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*. Genève: Slatkine Reprints.
- Muralt, Bêat de (1739). *Lettres fanatiques*. 2 voll. Londres: aux dépens de la Compagnie.
- Pernetti, Jacques (1757). *Recherches pour servir à l'histoire de Lyon, ou les Lyonnais dignes de mémoire*. 2 voll. Lyon: Frères Duplain.
- Perrochon, Henri (1960). «Marie Huber la Lyonnaise». *Etudes de Lettres*, 3, 199-205.
- Pitassi, Maria-Cristina (1995). «Marie Huber, genevoise et théologienne malgré elle». *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 83-96.
- Pitassi, Maria-Cristina (1996a). «Être femme et théologienne au XVIII^e siècle. Le cas de Marie Huber». Magdelaine, Michelle; Pitassi, Maria-Cristina; Whelan, Ruth; McKenna Antony (Textes recueillis par), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*. Paris: Universitas; Oxford: Voltaire Foundation, 395-409.
- Pitassi, Maria-Cristina (1996b). s.v. «Huber, Marie». Trousson, Raymond; Eigeldinger, Frédéric (sous la direction de), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Champion, 422-3.
- Pitassi, Maria-Cristina (2006). «Die Suche nach der essentiellen Religion. Marie Huber». Brodbeck, Doris (Hrsg.), *Den Schweigen entronnen. Religiöse Zeugnisse von Frauen des 16. bis 19. Jahrhunderts*. Würzburg: Markt Zell, Religion und Kultur Verlag, 232-61.
- «Réflexions d'une dame sur le livre qui a pour titre Lettres sur la Religion essentielle à l'homme» (1740). *Journal helvétique*, janvier, 29-43.
- Ritter, Eugène (1882). «La famille et la jeunesse de Marie Huber». *Étrennes chrétiennes*, 9, 129-66.

- Roches, François de (1740). *Défense du christianisme, ou, Préservatif contre un ouvrage intitulé «Lettres sur la religion essentielle à l'homme»*. 2 voll. Lausanne; Genève: Marc-Michel Bousquet.
- Rousseau, Jean-Jacques [1762] (1969). *Profession de foi du Vicaire savoyard*. In Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, vol. 4. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques [1764] (1964). *Lettres écrites de la montagne*. Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, vol. 3. Paris: Gallimard.
- Vernet, Jacob [1762] (1766). *Lettres critiques d'un voyageur anglois sur l'article «Genève» du Dictionnaire encyclopédique, et sur la Lettre de Mr. d'Alembert à Mr. Rousseau sur les spectacles*. S.l.: A l'enseigne de la vérité.
- Voltaire (1768). *Lettres à son Altesse Monseigneur le Prince de **** Sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la Religion Chrétienne*. Londres: s.n.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna.

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Il lato eterodosso di ogni questione: Joseph Priestley e la «Ecclesiastical History»

Ferdinando Abbri

(Università degli Studi di Siena, Italia)

Abstract Joseph Priestley (1733-1804) is the most outstanding natural philosopher of British Enlightenment, celebrated for his discoveries in the fields of electricity and chemistry of airs. However, Priestley was mainly a theologian, a pastor, an historian, an untiring polemist who wanted to affirm a true Christianity based on a Unitarian vision of God. He was the most famous British Socinian of the eighteenth century. His mammoth collection of philosophical and theological works includes sermons, discourses, pamphlets, historical works and multivolume treatises. This paper focuses on Priestley's *General History of the Christian Church*, published in six volumes from 1790 to 1803, and aims at demonstrating that Priestley was a heterodox and radical thinker, but also an apologist of the Christian Revelation, very critical of Edward Gibbon and of the anti-Christian philosophers.

Sommario 1 Doctor Phlogiston: un celebre e pericoloso naturalista. – 2 Le corruzioni del Cristianesimo. – 3 L'apologia del Cristianesimo. – 4 La Storia della Chiesa. – 5 Una breve conclusione.

Keywords Priestley. British Enlightenment. Unitarianism. Gibbon. History of the Christian Church.

1 Doctor Phlogiston: un celebre e pericoloso naturalista

Nel tardo autunno del 1778 il giovane naturalista fiorentino Giovanni Fabbroni (1752-1822) giunse a Londra nel corso del tour europeo come accompagnatore dell'abate Felice Fontana (1730-1805). I due inviati del Granduca di Toscana erano stati incaricati di stabilire rapporti con esponenti in vista delle comunità scientifiche europee, di raccogliere informazioni in merito allo sviluppo scientifico e tecnologico. A Parigi Fabbroni aveva conquistato le simpatie di *philosophes* e *savants* e anche a Londra fu molto apprezzato, in particolare da Joseph Banks (1743-1820) – dal novembre del 1778 presidente della *Royal Society* – e da quei naturalisti britannici, scandinavi e tedeschi che gravitavano intorno a Banks e alla sua abitazione londinese in Soho Square. A Londra Fabbroni poté seguire corsi di fisica sperimentale e di chimica – a quel tempo discipline all'avanguardia – e incontrò il famoso Dr. Priestley, e

Philosophica 3

DOI 10.14277/6969-132-4/PHIL-3-10

ISBN [ebook] 978-88-6969-132-4 | ISBN [print] 978-88-6969-133-1 | © 2017

quest'ultimo colse l'opportunità di discutere col giovane fiorentino di problemi interpretativi relativamente a alcuni suoi nuovi esperimenti sulle arie (cf. Pasta 1980, 282-8).

A quel tempo Joseph Priestley (1733-1804) era assai celebre in Europa come naturalista e studioso di chimica: la *History and Present State of Electricity* (1767), i tre volumi di *Experiments and Observations on different Kinds of Air* (1774-77) lo avevano reso un punto di riferimento per tutti quei naturalisti che si dedicavano alla elettrologia e alla chimica delle arie (gas).¹ Nel contesto sociale e istituzionale britannico Priestley occupava tuttavia una posizione precaria, inconsueta a ragione delle sue idee filosofiche, delle sue indagini teologiche, delle sue polemiche contro l'establishment religioso anglicano, della sua adesione a posizioni radicalmente eterodosse.² Priestley aveva ricevuto riconoscimenti ufficiali per le sue scoperte scientifiche – nel 1773 la *Copley Medal* della *Royal Society* per le sue ricerche sulle arie e l'acqua di Pyrmont (cf. Schofield 1997, 250-71) – ma l'ufficialità scientifica viveva con imbarazzo, insofferenza il fatto che il naturalista inglese più apprezzato a Parigi, in Germania o negli Stati italiani – da tempo Priestley intratteneva rapporti epistolari con Alessandro Volta – non fosse un membro della ufficialità anglicana, ma un assordante esponente dell'ala più combattiva e radicale della dissidenza religiosa.

Al momento dell'incontro con Fabbroni Priestley risiedeva a Calne in Wiltshire, godeva della protezione e del patronage di William Petty, 2nd Earl of Shelburne, uomo politico liberale di spicco e futuro primo ministro; come teologo aveva pubblicato, ricorrendo a pseudonimi, saggi d'orientamento anticalvinista sul *Theological Repository* – qui nel 1771 era apparso col nome di *Liberius* il suo «The Socinian Hypothesis Vindicated» (Priestley 1771) – e col suo nome i tre volumi degli *Institutes of Natural and Revealed Religion* (1772-74). La sua produzione si era quindi indirizzata verso questioni di carattere metafisico e filosofico in senso stretto: al 1777 risalgono le *Disquisitions relating to Matter and Spirit* e *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, nelle quali veniva negato il dualismo materia-spirito, anima-corpo a favore di un monismo assoluto e veniva affermata, sulla scia

1 Esistono molti studi dedicati a Priestley e ai molteplici aspetti del suo pensiero. La biografia più completa è Schofield 1997 e 2004, ma si vedano anche Gibbs 1965; Kieft, Willeford 1980; Anderson, Lawrence 1987; Schwartz, McEvoy 1990.

2 Per le opere filosofiche e teologiche di Priestley cf. Rutt 1999, che è una raccolta di riferimento, ma questa edizione, che risale agli anni 1817-31, presenta molteplici problemi filologici e editoriali – ad esempio la mancata collazione di edizioni differenti dello stesso testo e la carenza di indicazioni precise sul testo usato – per questo si è preferito, ove possibile, utilizzare e citare dalle edizioni originali di Priestley. Per orientarsi nel mare delle sue pubblicazioni è necessario ricorrere a Crook 1966.

di Thomas Hobbes, Anthony Collins e David Hartley, una forma di necessitarismo filosofico.³

Sulle riviste del tempo si ritrovano continui riferimenti alle ricerche, agli esperimenti di Priestley sulle arie, ma le sue concezioni filosofiche vennero messe decisamente tra parentesi. Fabbroni aveva letto le *Disquisitions*, ne aveva illustrato il contenuto a Ruggiero Giuseppe Boscovich (cf. Abbri 1988), aveva ben chiari i canoni metafisici di Priestley ma non intese mettere a rischio i suoi amichevoli rapporti con Banks, esponente di primo piano della ufficialità scientifica anglicana. Nella corrispondenza da Londra non nascose la sua insofferenza per l'intolleranza e il 'bigottismo' scozzesi in occasione dei tumulti anticattolici avvenuti a Edimburgo agli inizi del 1779 (cf. Pasta 1980, 283), ma assunse un atteggiamento pubblico di grande prudenza, e alla fine la sua scelta fu decisamente a favore di Banks.

Il 30 maggio 1779 Fabbroni rese noto di avere effettuato un viaggio nel Nord dell'Inghilterra, nei luoghi della rivoluzione industriale ma lamentava di non essere stato accompagnato, come era previsto, da Priestley:

Essendo nato a Priestley l'embrione di una grand'opera sulle corruzioni del Cristianesimo, e contro la grazia, si è voluto ritirar subito alla campagna per dargli forma, credendola cosa della più grande importanza. (Pasta 1980, 288)

Fabbroni così annunciava la genesi di una delle grandi opere storiche e teologiche di Priestley, che può essere considerata un punto di svolta nella carriera del filosofo inglese e nelle vicende del dissenso religioso in Gran Bretagna. Priestley lavorò due anni alla sua opera, nel 1780 lasciò il servizio di Lord Shelburne, si trasferì a Birmingham dove riprese la sua attività di educatore, pastore, naturalista e teologo (Schofield 2004, 147-262).

2 Le corruzioni del Cristianesimo

Dedicata al Reverendo Theophilus Lindsey (1723-1808), amico di Priestley e esponente di spicco dell'unitarianismo britannico (cf. Ditchfield 2007-12) *An History of the Corruptions of Christianity* apparve in due volumi, per un totale di quasi mille pagine, a Birmingham alla fine del 1782. Il manoscritto era pronto sin dal marzo e Priestley si recò a Londra dal suo editore James Johnson a St Paul's Church-Yard, decise tuttavia di tenere con sé il testo, di sottoporlo a modifiche e correzioni nei mesi seguenti perché temeva le reazioni degli amici: Lindsey lo aveva accolto con

3 Si è molto discusso in merito alle origini e struttura della teoria della materia di Priestley: Schofield 1970 e McEvoy, McGuire 1975 hanno offerto interpretazioni ben diverse.

entusiasmo ma secondo molti dissidenti, anglicani liberali e latitudinari l'opera costituiva una sfida troppo audace alla Chiesa d'Inghilterra e alla Corona. Nel momento stesso in cui Johnson cominciò a vendere la *History*, l'edizione curata nel 1775 da Priestley delle *Observations on Man* (1749) di David Hartley (Priestley 1775) veniva bruciata pubblicamente a Bruxelles, due anni dopo a Dort in Olanda la *History* conobbe la stessa sorte. Samuel Horsley (1733-1806), arcidiacono di Saint Albans e dal 1793 vescovo di Rochester, predicò un sermone contro l'*open and vehement* assalto di Priestley al credo e alle pratiche di tutte le Chiese della Cristianità (Braithwaite 2003, 62-4). Nel 1783 Priestley rispose a Horsley con la pubblicazione di un massiccio volume di *Letters to Dr. Horsley in Answer to his Animadversions on the History of the Corruptions of Christianity* nel quale portava ulteriori prove a sostegno del carattere unitariano della chiesa dei primi tempi (Priestley 1783).

Nella dedica a Lindsey della *History* Priestley manifestava il suo ottimismo per le sorti del vero cristianesimo perché la «gross darkness» che per secoli aveva oscurato la santa religione cristiana era passata:

the morning is opening upon us; and we cannot doubt that the light will increase, and extend itself more and more, unto the perfect day.
(Priestley 1782, 1, v)

Nella Prefazione Priestley ricorda di avere esaminato nei suoi *Institutes* del 1772-74 i fondamenti della fede cristiana e avere indicato «how much valuable information we receive from it», confessa che si tratta ora di offrire un panorama delle «dreadful corruptions which have debased its spirit» al fine di presentare un cristianesimo veramente riformato. Finché il cristianesimo noto a pagani, maomettani e ebrei è di una specie corrotta, svilita, così intrecciata con interessi mondani non desta meraviglia che il rifiuto sia generalizzato ma è da credere che un cristianesimo autentico, meno soggetto a obiezioni sia destinato a una diffusione più ampia (Priestley 1782, 1, xi-xii). In origine questa *History* doveva essere una appendice agli *Institutes*, ma Priestley ammette che il tema era tanto rilevante da richiedere un'opera di mole superiore agli *Institutes* stessi perché si trattava di mostrare che ciò che è valutato come una «corruption of christianity» è un allontanamento dallo schema originale della rivelazione, ossia una innovazione. L'indagine sulle corruzioni era stata condotta sulla base dello «historical method», ossia grazie allo strumento argomentativo più utile e efficace per dare risalto alle corruzioni del cristianesimo autentico; Priestley elenca e discute le fonti patristiche e storiche utilizzate nella stesura della sua opera (Priestley 1782, 1, xiv-xxiii).

Il primo volume della *History* è dedicato alla ricostruzione «of Opinions relating to Jesus Christ», a temi cristologici (espiazione), grazia, peccato originale, predestinazione, mette in atto il recupero della genuina dottrina

cristiana relativa alla natura di Cristo; il secondo volume riguarda i sacramenti e le vicende storiche della Chiesa. Si tratta di un'opera che è frutto di grande erudizione scritturale e teologica, nella quale viene delineato quell'unitarianismo compiuto e radicale che era stato solo abbozzato in opere precedenti, è la fonte di gran parte delle opere teologiche successive, in sintesi è il luogo dove Priestley espone il suo unitarianismo come forma specifica di socinianesimo. Non a caso nella sezione dedicata a «The History of Opinions concerning Christ» ricorda che uomini liberi di speculare in merito alle «doctrines of christianity» come Lutero e Calvino hanno conservato l'opinione accettata su Cristo mentre altri hanno fatto rivivere la dottrina originaria sebbene alcuni fossero Ariani, ma in numero maggiore furono coloro che in seguito sono stati chiamati Sociniani,⁴ e nell'Inghilterra del Seicento «the term *unitarian* being then synonymous to what is now called *Socinian*» (Priestley 1782, 1, 139-40; cf. Mortimer 2010).

An History costituisce un punto di svolta nella carriera di Priestley perché suscitò un'opposizione aspra, determinò un clima di odio pubblico, fomentato dalla gerarchia anglicana, nei confronti del suo autore, fece maturare la convinzione della pericolosità del Dr. Phlogiston: in un sermone del 28 febbraio 1794, l'ultimo predicato in patria, Priestley spiegò le ragioni del suo esilio americano,⁵ dell'intolleranza nei suoi confronti, ricordò di essere stato minacciato pubblicamente, di essere stato costretto a travestirsi a Londra, ad adottare un falso nome, a non apparire in strada, e di essere stato rappresentato «as no better than Guy Fawkes, or the devil himself» (Priestley 1794, iii-xx). Nel 1788 Lindsey era sceso in campo in difesa dell'amico pubblicando le sue *Vindicae Priestleianae* contro gli attacchi da parte del *Dean of Canterbury* (Lindsey 1788).

L'importanza della *History* è anche dovuta al fatto che da quest'opera scaturirono tre filoni che caratterizzano la successiva produzione teologica e storica di Priestley, la specificano e le conferiscono un senso complessivo. Priestley nutriva un'illuministica diffidenza nei confronti del termine «sistema» e della connotazione di «sistematico», ma nel panorama della sua smisurata produzione letteraria, che spaventa e schiaccia lo storico con migliaia e migliaia di pagine, sono tuttavia individuabili strategie ben definite che stanno all'origine di molte opere sue. Dagli anni ottanta del Settecento sino alla morte Priestley fu impegnato nella redazione di lettere, sermoni, opuscoli, memorie, saggi e opere in molti volumi che compongono una biblioteca nella quale la indagine sperimentale, scientifica in senso stretto occupa uno spazio sempre più ridotto mentre la teologia, la storia, le controversie religiose sono argomenti di una produzione a

4 Sulla questione del socinianesimo di Priestley cf. Abbri 2005.

5 Sul periodo americano cf. Graham 1995, Bowers 2007.

valanga che sembra nascere da occasioni estemporanee ma che in realtà rivela un disegno ben preciso.⁶

Il primo filone è costituito dalla difesa della *History*, che si tradusse in una strenua, instancabile giustificazione dell'unitarianismo come autentica, non corrotta, scritturale e razionale concezione del cristianesimo. Già nel 1783 saggi in replica alle obiezioni contro la *History* erano di dominio pubblico e queste *Defences of the History* uscirono in quattro parti sino al 1786. Nel 1785 Priestley pubblicò un opuscolo contenente *A General View of the Arguments for the Unity of God; and against the Divinity and pre-existence of Christ*, con l'illustrazione di argomentazioni basate su quelle che egli considerava le fonti fondamentali di ogni vera religione, ossia ragione, rivelazione e storia. Il volume si apriva con la presentazione degli argomenti razionali contro la ipotesi trinitaria rivolti a coloro che la ritengono di origine scritturale e che, allo stesso tempo, la stimano al di sopra (*above*) ma non contraria alla ragione:

I hope to make it sufficiently evident, either that they do not hold the doctrine, or that the opinion of *three divine persons constituting one God* is strictly speaking an *absurdity* or *contradiction*; and that it is therefore incapable of any proof, even by miracles. With this view, I shall recite in order all the distinct modifications of this doctrine, and shew that, upon any of them, there is no proper *unity*, in the divine nature, or no proper *trinity*. (Priestley 1785, 1)

A differenza del trinitarismo l'unitarianismo possiede il vantaggio di essere ragionevole e di essere fondato sulla conoscenza scritturale e su quella storica. L'ipotesi ariana non implicava di per sé le macroscopiche contraddizioni insite nel trinitarismo ma era considerata da Priestley «*extremely improbable a priori*; and therefore ought not to be admitted without very strong and clear evidence» (1785, 6). Una sezione della *General View* è dedicata ad una sintetica rassegna di fonti patristiche contro la «*divinity and pre-existence of Christ*» (Priestley 1785, 17-28); non desta sorpresa che nel 1786 Priestley abbia pubblicato i quattro volumi di *An History of Early Opinions concerning Jesus Christ*, fondata sulle fonti originarie e volta a dimostrare che «*the Christian Church was at First Unitarian*» (Priestley 1786). Nel 1796 venne ristampato a Londra un discorso dal titolo *Unitarianism explained and defended* che Priestley aveva tenuto a Filadelfia e nel quale ribadiva che col nome di cristianesimo sono state insegnate molte dottrine «*which it is not pretended that men can ever understand*». Contro tali dottrine, il prodotto dell'ignoranza o della astuzia, è doveroso

6 Per una trattazione generale del rapporto tra indagine scientifica e indagine teologica si veda Brooke 1991.

per ogni cristiano intelligente protestare in quanto sono veleno per il cristianesimo genuino e causa del suo discredito universale: si tratta di una pietra al collo che se non viene tolta rischia di fare affondare la cristianità (Priestley 1796a, 21).

Sino agli anni Ottanta Priestley non aveva dedicato una specifica attenzione alle correnti anticristiane del suo tempo, le sue discussioni e controversie a carattere filosofico avevano al centro il monismo e il necessitarismo, da qui la difesa di Hobbes e Collins; nel 1774 le sue critiche avevano investito la scuola scozzese del senso comune (Priestley 1774). In quegli anni Priestley tendeva a sottolineare, e si tratta di un argomento al quale farà ricorso per tutta la vita, che le critiche dei *philosophes* erano rivolte contro versioni corrotte della religione cristiana, erano dunque spiegabili a causa della diffusione di forme non autentiche di cristianesimo. Nutriva la convinzione che una volta chiarito e affermato il vero cristianesimo queste polemiche anticristiane sarebbero cessate, non avrebbero più avuto alcun senso e la verità avrebbe alla fine trionfato. Negli anni ottanta questo ottimismo millenaristico, che è alla base di molte idee e posizioni di Priestley, non era venuto meno; nella dedica a William Tayleur delle *Letters to a Philosophical Unbeliever* del 1787 Priestley scrive che:

We live in an age in which many persons of a philosophical turn of mind are disposed to reject revelation. This you and I equally lament. But we consider it as a temporary circumstance, since the principles of true philosophy lead to the most satisfactory conclusion in favour of it. (Priestley 1787a, iii-iv)

Intravide anche lo spazio per un compito urgente, non rinviabile che egli si assunse rispetto al contesto culturale del tempo: l'apologia della rivelazione e del cristianesimo.

3 L'apologia del Cristianesimo

La storiografia dell'Illuminismo britannico ha privilegiato il Priestley sostenitore di posizioni radicali in filosofia e in politica, il simpatizzante della rivoluzione francese, la vittima della reazione della chiesa anglicana, ma ha finito per mettere in ombra il teologo, lo storico cristiano, la sua instancabile attività di scrittore contro le correnti anticristiane e in difesa della verità e superiorità del cristianesimo. Giova ricordare che il primo volume (1794) dei *Discourses on the Evidences of Revealed Religion* è l'ultima opera pubblicata da Priestley in Inghilterra prima dell'esilio americano ma due ulteriori volumi sullo stesso argomento apparvero a Filadelfia tra il 1796 e il 1797, e il terzo volume fu ristampato nel 1799 a Londra.

Il secondo filone che emerge da *A History of Corruptions* può essere definito di comparatistica storico-filosofica. Vale la pena di segnalare che William Enfield (1741-97), pastore unitariano, amico di Priestley e attivo in quella Warrington Academy (Lancashire) nella quale tra il 1761 e il 1767 Priestley aveva svolto le funzioni di tutor, pubblicò nel 1791 due volumi di *The History of Philosophy from the earliest Times to the beginning of the present Century* che è una sorta di esposizione riassuntiva della *Historia Critica Philosophiae* (1742-44) di Johann Jacob Brucker (Enfield 1791), e questi volumi pubblicati dall'editore londinese di Priestley devono avere richiamato l'attenzione dello stesso Priestley sul valore metodologico della storia della filosofia.

Nei *Discourses relating to the Evidences of Revealed Religion* di Fildelfia (1796) Priestley illustrò la «Excellence» delle istituzioni mosaiche e propose una comparazione dei principi della filosofia pagana con quelli della rivelazione, senza nascondere una vena polemica nei confronti di Voltaire (Priestley 1796b, 114-236). Nel secondo volume americano di questi *Discourses* (1797) il saggio più ampio è dedicato a principi e prove del *mahometanism*⁷ del quale viene messo in luce un elemento positivo (*sublime and valuable*) – *the unity of God* – ma si stabilisce «the great superiority of the religion of Jesus» (Priestley 1797, 243-380). Del mao-mettismo Priestley apprezzava l'idea di un Dio unico ma cercò di stabilire anche un dialogo con gli ebrei: nel 1786 pubblicò le *Letters to the Jews, inviting them to an Amicable Discussion on the Evidences of Christianity*; l'anno dopo le *Letters* in risposta alle osservazioni e alle lettere di David Levi (Levi 1787); un Discorso sulla prova (*evidence*) della resurrezione di Cristo del 1790 conteneva anche un appello agli ebrei (Priestley 1787b, 1787c, 1791a).

Nel 1799 Priestley pubblicò una *Comparison of the Institutions of Moses with that of the Hindoos and other Ancient Nations* (Priestley 1799)⁸ mentre nel 1804 uscì il volume su *The Doctrines of Heathen Philosophy, compared with those of Revelation*, che contiene una storia critica della filosofia greca classica e ellenistica (Priestley 1804a). Filosofia greca pagana, «mahometanism», induismo, religioni dell'estremo oriente vennero sottoposti da Priestley a un confronto con la tradizione ebraica e con quella cristiana, e l'eccellenza di Mosè risultava per lui indubitabile. Da pastore cristiano Priestley difese la superiorità della rivelazione e da filosofo considerò le filosofie orientali antiche e il platonismo come i principali

7 Priestley aveva usato la traduzione inglese de *Il Corano* di George Sale (1697-1736), pubblicata a Londra nel 1734 (cf. Sale 1734).

8 Per le fonti sulla religione indù e in genere sulle religioni orientali Priestley era ricorso a resoconti di viaggio ma soprattutto ai lavori di Sir William Jones (1746-1794), in particolare agli *Institutes of Hindu Law: or The Ordinances of Menu* che Jones aveva pubblicato nel 1794 a Calcutta; cf. Franklin 2011.

responsabili delle corruzioni del cristianesimo primitivo, pertanto nutrì ben poco entusiasmo per la filosofia classica e per il mondo greco.

A partire dal 1776 Edward Gibbon cominciò a pubblicare i sei volumi di *The History of Decline and Fall of the Roman Empire* che furono subito percepiti da Priestley come un pericoloso e duro attacco al cristianesimo. Sono stati messi in luce gli inutili tentativi di Priestley di coinvolgere Gibbon in un dibattito pubblico, le sue critiche in lettere e memorie pubblicate, le notazioni velenose di Gibbon nel quinto volume (1788) di *The History* contro arminiani, ariani, sociniani e contro Priestley e il suo cristianesimo razionale, reo di aver conservato il nome «without the substance of religion» (Gibbon 1994, 3, 439), ma è necessario sottolineare che fu *The History* di Gibbon a indurre Priestley a progettare e scrivere la sua *General History of the Christian Church*, è sullo sfondo dell'opera di Gibbon che è comprensibile la grande impresa priestleyana di una «ecclesiastical history». Questo è il terzo filone che emerge dalla *History of the Corruptions*.

Nella parte restante di questo saggio intendo fornire alcune sommarie indicazioni sulle vicende editoriali e sul contenuto della *General History*, segnalare alcune delle fonti storiche, richiamare pochi temi significativi isolati nel grande mare delle quasi tremila pagine che compongono quest'opera di Priestley. Nel 2008 è stato pubblicato un volume di saggi su *Joseph Priestley. Scientist, Philosopher and Theologian* che contiene un contributo interessante di Alison Kennedy su «Historical Perspectives in the Mind of Joseph Priestley», nel quale vengono chiariti aspetti delle *Lectures on History, and General Policy* (1788) di Priestley e la sua posizione di «historian as theologian» (Kennedy 2008), ma in questo lavoro non si accenna alla pratica della storia come strumento per una difesa del cristianesimo.

4 La Storia della Chiesa

Nel 1790 Priestley pubblicò a Birmingham *A General History of the Christian Church to the Fall of the Western Empire* in due volumi; una citazione dalla *Historia* di Eusebio di Cesarea posta nel frontespizio è un indice rivelatore della fonte principale di Priestley (1790). Quest'ultimo utilizza infatti a piene mani Eusebio, i testi di successori di Eusebio come Socrate Scolastico, Ermia Sozomeno, Teodoreto di Ciro, parafrasa Nathaniel Lardner (1684-1768), teologo sociniano, e si avvale della sua *Large Collection of Ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion, with Notes and Observations* pubblicata a Londra in quattro volumi tra il 1764 e il 1767, nonché delle *Origines Ecclesiasticae* (1708-22) di Joseph Bingham (1668-1723). Un'attenzione particolare è dedicata da Priestley ai padri greci e in misura privilegiata ai tre grandi cappadoci (Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno). Nella Pre-

fazione è indicato che l'idea di scrivere la storia era nata da uno studio degli «ecclesiastical writers» del quarto e quinto secolo allo scopo di determinare la fede della chiesa riguardo alla persona di Cristo perché la sua figura è stata «misconceived, and misrepresented» e d'altra parte non esiste una storia ecclesiastica pienamente soddisfacente. Le *Institutiones Historiae Christianae Antiquioris* (1737) di Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755) contengono errori riguardo a Cristo: è la storia consultata da tutti i protestanti, ma tralascia molti argomenti interessanti, non è ben strutturata e il metodo usato dal suo erudito autore «is by no means happy». Il metodo storico si conferma il migliore strumento perché è in grado di provare la verità del cristianesimo mediante una «simple exhibition of facts», è quindi il mezzo più idoneo per illustrare il contenuto autentico del cristianesimo ma la storia svolge per Priestley diverse, altre funzioni (Priestley 1790, 1, xiii-xiv; 1803a, ix-x).

L'opera di Gibbon ha fatto maturare in «many superficial thinkers» un'impressione sfavorevole sulla nascita e il progresso della cristianità e una storia della chiesa è la scrittura più appropriata per rispondere alle «artful insinuations» di Gibbon. Questa storia ha uno scopo pedagogico, non vuole essere un'opera di consultazione perché è nata per essere letta soprattutto dai più giovani, pertanto non è né una storia particolare né una storia critica ma una storia generale nella quale le vicende del cristianesimo sono inserite nel contesto storico e tutto ciò che ha sapore di fiaba è omissis. Quello storico è innegabilmente il miglior metodo, e la *General History* serve a fornire ai giovani un'idea del grande valore del cristianesimo perché il cristianesimo influenza le menti, le porta a pensare e a agire in modo nobile, le innalza al di sopra del mondo, con i suoi onori e i suoi premi, infine riesce a far comprendere la grande speranza che è posta davanti a queste menti: da qui l'utilità di un resoconto dettagliato dei martiri dell'Antichità (Priestley 1790, 1, xiv-xvi; 1803a, x-xi).

Priestley ritiene che la «old age is narrative» perché tra tutte le specie di creazione letteraria la storia è quella che meglio si adatta ai periodi più tardi della vita quando i «powers of invention» diminuiscono e quelli della riflessione, o quanto meno la disposizione a riflettere, aumentano, e se questo è il suo caso dichiara di essere ben lieto di avere davanti la prospettiva di un impegno nella redazione di una storia del cristianesimo (Priestley 1790, 1, xix-xx; 1803a, xiii-xiv). Vale tuttavia la pena di ricordare che sin dall'inizio della sua carriera Priestley aveva considerato il metodo storico come il canone epistemologico privilegiato nella ricerca scientifica e in quella filosofica e teologica (cf. Abbri 1998).

Nella dedica Priestley richiama l'importanza dei martiri, sottolinea la fatale e infelice alleanza stretta dalla chiesa con i poteri di questo mondo, che aveva portato i cristiani a perseguitare altri cristiani, ma delinea anche un quadro positivo del futuro, pieno di elementi profetici e millenaristici. I cristiani si trovano oggi in una situazione migliore rispetto a quella dei

cristiani dei primi tempi perché la condizione di questi ultimi può essere paragonata a quella di Adamo in Paradiso, che era innocente in verità, ma privo della conoscenza del male, quindi insicuro; il nostro è invece uno stato di eguale purezza ma di superiore conoscenza, di conseguenza dotato di maggiore sicurezza, per cui possiamo già gioire della prospettiva di una caduta non celere, nondimeno certa, degli errori, che precederà l'incremento della luce della verità, e la distruzione di ogni potere che si oppone al Regno di Dio e a quello di Cristo (Priestley 1790, 1, x-xi; 1803a, vi-vii). Paradossalmente queste certezze, fondate sulle profezie della Scrittura, vennero enunciate l'anno prima dei *Birmingham Riots*, ossia della distruzione, ad opera del popolino istigato dalla gerarchia anglicana, della vita serena e produttiva che Priestley si era costruito a Birmingham.

Dopo l'esilio a Northumberland in Pennsylvania Priestley riprese il progetto della sua *General History*: nel 1803 e nel 1804 a Northumberland vennero ristampati i due volumi della *History* come «second edition improved», ma Priestley era da tempo impegnato nella composizione della *General History of the Christian Church from the Fall of the Western Empire to Present Times* che venne pubblicata a Northumberland in quattro volumi tra il 1802 e il 1803 e dedicata a Thomas Jefferson, *President of the United States*. Già nel primo volume stampato a Birmingham Priestley aveva salutato con gioia l'esistenza di un paese al mondo, «and one of growing extent and importance», nel quale il cristianesimo sussiste senza nessuna alleanza con lo stato e lo aveva confrontato con un regno nel quale gli uomini sono privati dei diritti civili a causa delle loro opinioni religiose e nel quale lo stato chiede ai ministri della sua chiesa cristiana non di coltivare le virtù bensì di adottare i suoi principi corrotti e nutrire la sete di ricchezza e potere (Priestley 1790, 1, xi-xii). Non desta sorpresa che il maggior naturalista britannico del secolo dei Lumi, l'inventore della chimica delle arie, fosse divenuto nel 1790 il nemico più avversato dalla Chiesa d'Inghilterra (cf. Brooke 2005).

I volumi americani recano nel frontespizio una citazione di Orosio e nel lungo *Preface* del primo volume della *General History* sono contenute diverse indicazioni e motivazioni degne di essere sottolineate. Priestley confessa che per la redazione della *General History* è dovuto ricorrere a diversi autori e riconosce che per il Medioevo ha utilizzato a piene mani Claude Fleury (1640-1723) e la sua *Histoire ecclésiastique*. Giova ricordare che Priestley aveva da tempo studiato gli scolastici ed era rimasto positivamente colpito, anzi stupito dalla *Summa Theologiae* di Tommaso. Le fonti storiche usate si collocano tra la fine Seicento e i primi decenni del Settecento per cui insieme all'immane Mosheim, si ritrovano Geeraardt Brandt e la sua *Historie der Reformatie* (1668-74), tradotta in inglese tra il 1720 e il 1723, per la riforma nei Paesi Bassi, Isaac de Beausobre, Jean Le Sueur, Gilbert Burnet e la sua *The History of the Reformation of the Church of England* (1679-1714) e il *Dell'istoria civile del Regno di Napoli* (1723)

di Pietro Giannone. Priestley utilizzò la storia della riforma di Johannes Sleidanus (1506-56), diversi volumi (Jacques Basnage, Robert Robinson, Daniel Neal, M. Veyssière de La Croze, Thomas Crosby, Michael Geddes) sulla storia degli ebrei, delle chiese cristiane in Europa orientale, nelle Indie, in Etiopia, nel New England, sulla storia di singole confessioni come i Battisti, con un occhio privilegiato per gli eretici italiani del Cinquecento (Priestley 1802a, x-xii).

Nella Premessa al primo volume Priestley afferma con chiarezza che la sua è una storia scritta da un cristiano unitariano:

Being an *unitarian*, and all the preceding general ecclesiastical historians have been trinitarians, it was impossible but that I should see many things in a very different light from them, and therefore our representations of them will be very different, when there is no dispute about the facts. Characters of men, and of times, must vary with the sentiments of the writers on subjects of such importance as those in which I differ from my predecessors. (Priestley 1802a, xii-xiii)

Priestley indica che la *General History* è strettamente connessa alla *History of the Corruptions of Christianity*, anche se al tempo della composizione della *History* non aveva neppure progettato di scrivere una storia della chiesa che risulta essere una «more general history» rispetto alla peculiarità della storia delle corruzioni (Priestley 1802a, xiv-xv). La scelta degli argomenti si fonda su un criterio di interesse e di natura pedagogica, perché l'opera è destinata alla istruzione dei giovani «by giving them an idea of the great value of Christianity» (1802a, xxx); in alcuni casi il lettore deve ricorrere a Mosheim per avere un resoconto più dettagliato. Rispetto ai primi due volumi sulla chiesa primitiva non sono state introdotte sezioni separate per la storia civile e per gli autori più importanti di ogni epoca. Nonostante i suoi «peculiar sentiments, and my bias in favour of them», Priestley dichiara di sperare che anche il «most prejudiced of my readers will not think me destitute of candour», e d'altra parte nessuna storia della chiesa nota è «equally candid» (1802a, xvii). Nel ricordare le vicende del potere papale, della lotta alle eresie, della Riforma protestante afferma di non avere alcun dubbio che il papato sia l'Anticristo del Nuovo Testamento, quindi destinato alla distruzione ma questa caratteristica appartiene al potere papale, non a tutti gli individui che lo hanno esercitato: alcuni papi erano uomini di eccellente disposizione, realmente pii e coscienziosi e esenti dallo spirito di persecuzione come i protestanti (1802a, xx). A causa del dominio papale la Riforma ha dovuto assumere il compito di correggere gli errori e gli abusi papali più che stabilire la verità ultima del cristianesimo. Ancora una volta Priestley coglie l'opportunità di confermare la superiorità del cristianesimo sul paganesimo, che è provata dalla sorprendente fortuna storica conosciuta dalla rivelazione di Cristo, e di

manifestare il suo ottimismo; nelle vicende dell'umanità la virtù è sempre stata più diffusa del vizio:

But judging of the past by the present, we may safely conclude that virtue has always been more common than vice, and that plain good sense has always counteracted the tendency of superstition. (Priestley 1802a, xxii)

Il secondo (1802b) e il terzo volume (1803b) della *General History* non hanno una Prefazione, presente invece nel quarto volume, che tratta il periodo compreso tra il Concilio di Trento e la revoca dell'editto di Nantes, con sezioni conclusive dedicate alla contemporaneità. Nella Premessa all'ultimo volume Priestley ricorda di avere scritto una storia generale ma di avere anche prestato attenzione ad alcuni casi specifici in modo da fornire al lettore una idea assai più chiara degli inganni e delle imposizioni praticate nella Chiesa di Roma (Priestley 1803c, vi). Poiché il progetto era quello di scrivere una storia generale della chiesa cristiana divisa per periodi sono state omesse parecchie sette cristiane con pochi seguaci o prive di continuità storica e Priestley richiama il caso della Chiesa swedenborgiana della Nuova Gerusalemme il cui sistema teologico era stato da lui analizzato nel 1791 (Priestley 1791b).⁹ Questa breve premessa al volume quarto non contiene discussioni a carattere storiografico ma è utile perché qui vengono indicati altri testi utilizzati nella stesura dell'opera (Priestley 1803c, ix-x).

In questa sede è possibile fornire poche indicazioni su un'opera imponente come la *General History* ma prima di concludere vorrei richiamare schematicamente quattro punti che mi sembrano degni di attenzione e comprensibili alla luce delle idee di Priestley:

1. lo scarso spazio dedicato a Agostino nella vicenda storica cristiana, e a questa impostazione può essere collegata l'immagine di un Calvino visto soprattutto come persecutore di Serveto.
2. Il grande spazio dedicato invece a Martin Lutero la cui carriera di riformatore viene seguita in maniera dettagliata e con accenti di ammirata commozione; Lutero era:

a man raised up by divine providence for the great work of an effectual reformation, and endued with talents, and a temper suited to it. (Priestley 1803b, 144)

9 Sul confronto tra l'unitarianesimo di E. Swedenborg e quello di Priestley si veda Abbri 2014.

3. L'inevitabile attenzione per gli unitariani, da Serveto agli eretici italiani, per Lelio e Fausto Sozzini:

But the proper origin of the *Unitarians*, as a separate body of Christians, is with some degree of probability ascribed to some private assemblies of Italians, especially in A.D. 1546 at Vicenza, in the territory of Venice. (Priestley 1803b, 450)

Per quanto riguarda Fausto Sozzini e le vicende dei sociniani nell'Europa dell'est la fonte principale sono i *Memoirs of the Life, Character, Sentiments, and Writings of Faustus Socinus* di Joshua Toulmin (1777). Nel quarto volume della *General History* la sezione IX del Periodo XXIII è dedicata alla storia degli unitariani in Polonia e Transilvania (Priestley 1803c, 103-110).

4. Il carattere aspramente antiromano, secondo la più pura tradizione protestante, dei volumi sul periodo medievale e moderno.

5 Una breve conclusione

La *General History of the Christian Church* non appartiene probabilmente alla grande produzione storica del Settecento, è tuttavia utile per chiarire una fase precisa del pensiero di Priestley, un capitolo della sua instancabile attività di scrittore e polemista, non sempre considerata dalla storiografia, e che era mossa da un esplicito intento apologetico: il nemico dei pregiudizi, il sostenitore della rivoluzione francese, il pensatore politico radicale, l'oggetto di satire e caricature devastanti era pur sempre un pastore cristiano che scese in campo per difendere la fede nella rivelazione. Nella sua ridondanza la *General History* dimostra che sino al termine della sua vita Priestley non cessò di lottare per un cristianesimo autentico, incorrotto, razionale e il suo impegno instancabile fu caratterizzato da franchezza, onestà e rigore inflessibile nel rispetto dei principi fondamentali adottati. In ogni questione filosofica, scientifica e teologica il battagliero Dr. Phlogiston non cessò mai di sostenere la posizione più eterodossa.

Bibliografia

- Abbri, Ferdinando (1988). «L'equilibrio della natura. Una Dissertazione inedita (1779) di Giovanni Fabbroni». *Bollettino Filosofico*, 7, 5-30.
- Abbri, Ferdinando (1998). «Joseph Priestley: il metodo storico, il regno della ragione e della tolleranza». Nesti, Arnaldo (a cura di), *Potenza e impotenza della memoria*. Città di Castello: Tibergraph Editrice, 55-64.
- Abbri, Ferdinando (2005). «Un sistema di 'pure revelation': Joseph Priestley (1733-1804) e la dottrina del socinianesimo». Priarolo, Mariangela; Scribano, Emanuela (a cura di), *Fausto Sozzini e la Filosofia in Europa = Atti del Convegno* (Siena, 25-27 novembre 2004). Siena: Accademia Senese degli Intronati, 345-67.
- Abbri, Ferdinando (2014). «Emanuel Swedenborg, Joseph Priestley e la questione della Trinità». *Prospettiva EP*, 27(1-2), 79-95.
- Anderson, Robert G.W.; Lawrence, Christopher (eds.) (1987). *Science, Medicine and Dissent: Joseph Priestley (1733-1804)*. London: WellcomeTrust/Science Museum.
- Bowers, Jerome D. (2007). *Joseph Priestley and the English Unitarianism in America*. University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Braithwaite, Helen (2003). *Romanticism, Publishing and Dissent. Joseph Johnson and the Cause of Liberty*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Brooke, John Hedley (1991). *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooke, John Hedley (2005). «Joining Natural Philosophy to Christianity: The case of Joseph Priestley». Brooke, John; Maclean, Ian (eds.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 319-36.
- Crook, Ronald E. (1966). *A Bibliography of Joseph Priestley 1733-1804*. London: The Library Association.
- Ditchfield, Grayson M. (ed.) (2007-12). *The Letters of Theophilus Lindsey*. 2 vols. Woodbridge: Boydell Press.
- Enfield, William (1791). *The History of Philosophy, from the Earliest Times to the Beginning of the Present Century; Drawn up from J.J. Brucker's Historia Critica Philosophiae*. 2 vols. London: Printed for J. Johnson.
- Franklin, Michael J. (2011). *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibbon, Edward (1994). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Womersley, David (ed.). 3 vols. London: The Penguin Press.
- Gibbs, Frederick William (1965). *Joseph Priestley: adventure in science and champion of truth*. London: Nelson.

- Graham, Jenny (1995). *Revolutionary in Exile: the emigration of Joseph Priestley to America, 1794-1804*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Kennedy, Alison (2008). «Historical Perspectives in the Mind of Joseph Priestley». Rivers, Isabel; Wykes, David L. (eds.), *Joseph Priestley, Scientist, Philosopher, and Theologian*, 172-202. Oxford: Oxford University Press.
- Kieft, Lester; Willeford Jr., Bennet R. (eds.) (1980). *Joseph Priestley. Scientist, Theologian, and Metaphysician*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Levi, David (1787). *Letters to Dr. Priestley, in Answer to those addressed to the Jews; inviting them to An Amicable Discussion on the Evidences of Christianity. The Second Edition*. London: Printed for the Author, and sold by J. Johnson.
- Lindsey, Theophilus (1781). *The Catechist: or, An Inquiry into the Doctrine of the Scriptures, concerning the ONLY TRUE GOD and Object of Religious Worship. In Two Parts*. London: Printed for J. Johnson.
- Lindsey, Theophilus (1783). *An Historical View of the State of the Unitarian Doctrine and Worship, from the Reformation to Our Own Times. With Some Account of the Obstructions Which It Has Met With At Different Periods*. London: Printed for J. Johnson.
- Lindsey, Theophilus (1788). *Vindiciae Priestleianae: An Address to the Students of Oxford and Cambridge; Occasioned by a Letter to Dr Priestley from a Person called himself an Undergraduate, but publicly and uncontradictedly ascribed to Dr. Horne, Dean of Canterbury and President of Magdalen College, Oxford*. London: Printed for J. Johnson.
- McEvoy, John G.; McGuire, James E. (1975). «God and Nature: Priestley's Way of Rational Dissent». *Historical Studies in the Physical Sciences*, 6, 325-404.
- Mortimer, Sarah (2010). *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasta, Renato (1980). «La corrispondenza di Giovanni Fabbroni da Londra (1778-1779)». *Critica Storica*, 17(2), 277-308.
- Priestley, Joseph (1771). «The Socinian Hypothesis Vindicated». *The Theological Repository; consisting of original Essays, Hints, Queries, &c. calculated to Promote Religious Knowledge*, 3, 344-363.
- Priestley, Joseph (1774). *An Examination of Dr. Reid's Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense; Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. London: Printed for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1775). *Hartley's Theory of the Human Mind, on the principle of the Association of Ideas; with Essays Relating to the subject of it*. London: Printed for J. Johnson.

- Priestley, Joseph (1782). *An History of the Corruptions of Christianity in Two Volumes*. 2 vols. Birmingham: Printed by Piercy and Jones, for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1783). *Letters to Dr. Horsley in Answer to his Animadversions on the History of the Corruptions of Christianity with Additional Evidence that the Primitive Church was Unitarian*. Birmingham: Printed by Pearson and Rollason for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1785). *A General View of the Arguments for the Unity of God; and Against the Divinity and Pre-existence of Christ From Reason, from the Scriptures, and from History*. Birmingham: Printed by Piercy and Jones, for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1786). *An History of Early Opinions concerning Jesus Christ, compiled from Original Writers; Proving that the Christian Church Was at First Unitarian*. 4 vols. Birmingham: Printed for the Author, by Pearson and Rollason, and sold by J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1787a). *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I. An Examination of the principal Objections to the Doctrine of Natural Religion, and especially those contained in the Writings of Mr. Hume. The Second Edition*. Birmingham: Printed by Pearson and Jones, for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1787b). *Letters to the Jews; inviting them to an Amicable Discussion of the Evidences of Christianity. The Second Edition, with some Additions*. Birmingham: Printed for the Author, by Pearson and Rollason; and Sold by J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1787c). *Letters to the Jews Part II. Occasioned by Mr. David Levi's Reply to the Former Letters*. Birmingham: Printed for the Author, by Pearson and Rollason,; and Sold by J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1790). *A General History of the Christian Church to the fall of the Western Empire*. 2 vols. Birmingham: printed by Thomas Pearson; and sold by J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1791a). *The Evidence of the Resurrection of Jesus considered, in a Discourse first delivered in The Assembly-Room, at Buxton, On Sunday, September 19, 1790. To which is added, An Address to the Jews*. Birmingham: Printed by J. Thompson, for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1791b). *Letters to the Members of the New Jerusalem Church, Formed by Baron Swedenborg*. Birmingham: Printed by J. Thompson; Sold by J. Johnson.
- Priestley Joseph (1794). *The present State of Europe compared with Antient Prophecies; A Sermon preached at the Gravel Pit Meeting in Hackney. February 18, 1794. With a Preface containing the Reasons for the Author's leaving England*. London: Printed for J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1796a). *Unitarianism explained and defended, in A Discourse delivered in Philadelphia, 1796*. Philadelphia; London. Re-reprinted for J. Johnson.

- Priestley, Joseph (1796b). *Discourses Relating to The Evidences of the Revealed Religion, delivered at the Church of the Universalists, at Philadelphia, 1796. And Published at the Request of Many of the Hearers.* Philadelphia: Printed for T. Dobson by John Thompson.
- Priestley, Joseph (1797). *Discourses Relating to The Evidences of the Revealed Religion, delivered in Philadelphia*, vol. 2. Philadelphia: Printed by Thomas Dobson.
- Priestley, Joseph (1799). *A Comparison of the Institutions of Moses with those of the Hindoos and Other Ancient Nations; with Remarks on Mr. Dupuis's Origin of all Religions, The Laws and Institutions of Moses Methodized, and An Address to the Jews on the present state of the World and the Prophecies relating to it.* Northumberland: Printed for the Author by A. Kennedy.
- Priestley, Joseph (1802a). *A General History of the Christian Church From the Fall of the Western Empire to the Present Time in Three Volumes*, vol. 1, Northumberland: Printed for the Author by Andrew Kennedy.
- Priestley, Joseph (1802b). *A General History of the Christian Church From the Fall of the Western Empire to the Present Time in Four Volumes*, vol. 2. Northumberland: Printed for the Author by Andrew Kennedy.
- Priestley, Joseph (1803a). *A General History of the Christian Church to the Fall of Western Empire. In two Volumes*, vol. 1, *The second Edition improved.* Northumberland: printed for the Author, by Andrew Kennedy. Franklins-Head, Queen Street.
- Priestley, Joseph (1803b). *A General History of the Christian Church From the Fall of the Western Empire to the Present Time in Four Volumes*, vol. 3, Northumberland: Printed for the Author by Andrew Kennedy.
- Priestley, Joseph (1803c). *A General History of the Christian Church From the Fall of the Western Empire to the Present Time in Four Volumes*, vol. 4, Northumberland: Printed for the Author by Andrew Kennedy.
- Priestley, Joseph (1804a). *The Doctrines of Heathen Philosophy, compared with those of Revelation.* Northumberland: Printed by John Binns.
- Priestley, Joseph (1804b). *A General History of the Christian Church to the Fall of Western Empire. In two Volumes*, vol. 2, *The second Edition improved.* Northumberland: printed for the Author, by Andrew Kennedy. Franklins-Head, Queen Street.
- Rutt, John Towill (ed.) [1817-31] (1999). *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley.* 25 vols. Bristol: Thoemmes Press.
- Sale, George (1734). *The Koran, Commonly called The Alcoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with Explanatory Notes, taken from the most approved Commentators. To which is prefixed A Preliminary Discourse.* London: Printed by C. Ackers in St. John's Street, for Wilcox at Virgil's Head overagainst the New Church in the Strand.

- Schofield, Robert E. (1970). *Mechanism and Materialism: British Natural Philosophy in an Age of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Schofield, Robert E. (1997). *The Enlightenment of Joseph Priestley. A Study of His Life and Work from 1733 to 1773*. University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Schofield, Robert E. (2004). *The Enlightened Joseph Priestley. A Study of His Life and Work from 1773 to 1804*. University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Schwartz, Truman A.; McEvoy, John G. (eds.) (1990). *Motion Toward Perfection: The Achievement of Joseph Priestley*. Boston: Skinner House Books. Unitarian Universalist Association.
- Toulmin, Joshua (1777). *Memoirs of the Life, Character, Sentiments, and Writings of Faustus Socinus*. London: Printed for the Author by J. Brown, at the Portable Printing Press, Fair Street, Horsly-Down, Southwark; and sold by J. Johnson.

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

Indice dei nomi

- Abbas, Abdalla Egn, 161n
Abbri, Ferdinando, 10, 26, 193,
195, 197n, 202, 205n
Aconcio, Iacopo, 52
Adamo, 87, 203
Addante, Luca, 59
Adinolfi Isabella, 26n
Agostino, Aurelio, 205
Alciati, Gian Paolo, 167-168
Alguazir, Muhamad, 164n
Alighieri, Dante, 17
Amerighi, Niccolò, 59
Ameth, Ameth Ben, 163, 164 e n,
165n
Amselle, Jean-Loup, 25
Amyraut, Moïse, 113
Anderson, Robert G.W., 194n
Angelini, Elisa, 8, 26, 81
Anselmo d'Aosta, 58n
Aretino, Pietro, 54
Aristotele, 52, 69-73, 75, 78, 87n,
94
Arminio (Jacob Hermandszoon), 68
Arnauld, Antoine, 81-82, 135-136,
141n, 143
Aubert de Versé, Noël, 7n, 8, 10, 15,
26, 84, 91n, 135, 136 e n, 137 e n,
138 e n, 139 e n, 140, e n, 141 e
n, 142 e n, 143-145, 147-148, 156,
164 e n

Bacone, Francesco, 57
Bagshaw, Edward, 160
Baillet, Adrien, 82
Bainton, Roland H., 59
Banks, Joseph, 193, 195

Barbosa, Odoardo, 57
Baronio, Cesare, 15, 22
Basilio di Cesarea, 201
Basnage, Jacques, 204
Bayle, Pierre, 9-10, 54, 57, 72n, 73
e n, 101-102, 103 e n, 104, 105
e n, 106 e n, 107n, 108, 109 e n,
110-111, 112 e n, 113 e n, 114 e
n, 136n, 140-141, 153, 156n, 157,
167, 168n, 182, 187n, 189 e n
Beausobre, Isaac de, 203
Bellarmino, Roberto, 29
Benabdalla, Achmet, 166
Benigni, Fiormichele, 8, 15, 26 e n,
135, 141n, 148
Benoît, Élie, 54
Bernard, Jacques, 54
Bernard, Jean Frédéric, 9, 153-
158, 169, 170 e n
Berriot, François, 159
Beverland, Adriaan, 156
Bevilacqua, Alexander, 159n
Beze, Théodore de, 168
Bhaba, Homi K., 25
Biagioni, Mario, 8, 19n, 24 e n,
25, 26n, 32, 34-35, 47, 48n, 52,
53n, 54
Bibliander, Theodor, 52, 159
Bidembach, Wilhelm, 48
Bingham, Joseph, 201
Birchwood, Matthew, 159n
Blom, Hans W., 64
Blount, Charles, 159
Bobbio, Norberto, 117 e n, 118n
Bobovius, Albertus anche
Bobowski, Albert Wojciech

- anche 'Alī Ufqī (nome musulmano), 169
- Bochart, Samuel, 113
- Bock, Friederich Samuel, 67 e n, 84 e n
- Bodin, Jean, 158
- Boezio, Severino Anicio Manlio, 87
- Bolingbroke, Henry St John, visconte, 165n
- Bordoli, Roberto, 85n, 136n
- Boscovich, Ruggiero Giuseppe, 26, 195
- Bossuet, Jacques-Bénigne, 15, 125
- Bost, Hubert, 103n, 106n
- Bourdin, Pierre, 82
- Bowers, Jerome D., 197n
- Brahami, Frédéric, 101, 102n
- Braithwaite, Helen, 196
- Brandt, Geeraardt, 203
- Brogi, Stefano, 9, 20, 55n, 101, 102n, 111n, 112, 137n, 139n, 164n
- Brooke, John Hedley, 198n, 203
- Brucker, Johann Jacob, 200
- Brundell, Barry, 88
- Bruno, Giordano, 18-19
- Buchanan, George, 113
- Burman, Franz, 83n
- Burnet, Gilbert, 203
- Burnett, Thomas, 130-131
- Buzzi, Franco, 22
- Caccamo, Domenico, 73n
- Calvino, Giovanni (Calvin, Jean), 197
- Cambell, James, 48
- Campanella, Tommaso, 54, 140
- Campano, Paolo, 49
- Canclici, Néstor Garcia, 25
- Cantimori, Delio, 15, 18n, 87
- Caravale, Giorgio, 24
- Cardano, Nicola, 34
- Carlo II, re d'Inghilterra, 163, 164n
- Carne, Robert Harkness, 165n
- Cartesio *vedi* Descartes, René
- Cattaneo, Mario, 117 e n, 118
- Catto, Michela, 32
- Cavaillé, Jean-Pierre, 55n, 57n
- Cesalpino, Andrea, 63, 71, 72, 73
- Cesare, Giulio, 183 e n
- Champion, Edmund, 48
- Champion, Justin, 159n, 163n
- Charles-Daubert, Françoise, 31n
- Chmaj, Ludwik, 86
- Chemnitz, Martin, 48
- Cicerone, Marco Tullio, 52, 69
- Clarke, Samuel, 10, 140n, 158, 170
- Collins, Anthony, 140n, 195, 199
- Conti, Daniele, 20
- Conway, Anne, 86
- Costa, Manoel da, 51, 54
- Cotterell, Charles, 164n
- Cottier, François, 20
- Cranston, Maurice, 160
- Crell, Johannes, 7n, 8, 63, 64 e n, 65 e n, 66 e n, 67-69, 70 e n, 71 e n, 72 e n, 73 e n, 74-75, 76 e n, 77-78
- Cristofolini, Paolo, 86
- Crook, Ronald E., 194n
- Crosby, Thomas, 204
- Crowther, Paul, 156n
- Cudworth Masham, Damaris, 153
- Cudworth, Ralph, 141
- Cuperus *vedi* Kuyper, Frans.
- Curione, Celio Secondo, 25, 52
- Cusano, Nicola, 20, 21n, 158
- D'Alembert, Jean le Rond, 165n
- D'Herbelot, Barthélemy, 165
- D'Holbach, Paul Henri Thiry, 36, 38, 136n
- Dávid, François, 166
- De Wangen, Petrus, 48
- Del Corro, Antonio, 52
- Del Prete, Antonella, 26n
- De Michelis Pintacuda, Fiorella, 91
- Des Bosses, Bartholomew, 130

- Descartes, René, 8, 54, 81-82, 83 e n, 84 e n, 85-86, 88, 89 e n, 90 e n, 92-93, 95 e n, 96, 135, 136, 140n, 141n, 147
- Desmarets, Samuel, 83n, 156
- Dilly, Antoine, 141n
- Dinet, Jacques, 82
- Ditchfield, Grayson, 195
- Du Bosc, Claude, 170
- Dunn, John, 160n
- Edwards, John, 162
- Elmacinus, Georgius, 165
- Elmarsafy, Ziad, 159n
- Enfield, William, 200
- Erasmus da Rotterdam, 20, 22, 25, 51
- Ernst, Langravio di Assia, 127, 129-130
- Erpenius *vedi* van Erpe, Thomas
- Estienne, Henri, 54n
- Eusebio di Cesarea, 201
- Evemero da Messina, 54
- Fabbroni, Giovanni Valentino, 26, 193-195
- Fabrizi, Flaminio, 59
- Facchini, Cristiana, 37
- Fafara, Richard J., 86n
- Fatio de Duiller, Nicolas, 178
- Fawkes, Guy, 197
- Faydit, Pierre Valentin, 159
- Federico Guglielmo I di Brandeburgo, 118
- Federico III di Simmern, elettore palatino, 167
- Feltus, Henry I., 164-165
- Fénelon, François, 147
- Ficino, Marsilio, 20, 52
- Finney, Paul C., 156n
- Firpo, Luigi, 19n
- Fleury, Claude, 203
- Florenius, Paul, 48-50
- Fontana, Felice, 193
- Forst, Rainer, 106n
- Foscarini, Marco, 29
- Francken, Christian, 7n, 8, 19 e n, 32, 34, 47-49, 50 e n, 51, 52 e n, 53-54, 58-59
- Franklin, Michael J., 200n
- Freake, William, 48
- Freigius, Johannes Thomas, 52
- Galissard de Marignac, Pierre, 178n, 181, 189
- Galileo, Galilei, 16-19, 22, 28 e n, 29n
- Garrisson, Janine, 103n
- Gassendi, Pierre, 81, 85-86, 88-89, 90n, 92n, 94, 96, 140 en, 141 e n
- Geddes, Michael, 204
- Gedicke, Friedrich, 117n
- Gérando, Joseph-Marie de, 136n
- Gesù di Nazaret, 13-14, 15 e n, 18, 20-23, 27-28, 30, 31 e n, 32, 33 e n, 34-35, 36 e n, 37-38, 50, 68, 156, 183, 186-188
- Giannone, Pietro, 204
- Gibbon, Edward, 165n, 193, 201-202
- Gibbs, Frederick William, 194n
- Giocanti, Sylvia, 55n, 56n
- Giorgio Siculo *vedi* Rioli, Giorgio
- Giosué, 183
- Giovanni di Segovia, 158
- Giovanni Damasceno, 76
- Giovanni, evangelista, 87
- Gioviano, Flavio Claudio, 57
- Golius, Jacob, 159
- Graham, Jenny, 197n
- Greaves, John, 161
- Gregorio di Nazianzo, 201
- Gregorio di Nissa, 201
- Gregory, Tullio, 16n, 17, 18n, 28n, 57, 59n
- Gros, Jean-Michel, 102n
- Grozio, Ugo, 64

- Harrington, James, 159
Harris, Ian, 160
Hartley, David, 195-196
Hauréau, Barthélemy, 136n
Hazard, Paul, 54
Hendricksz, Jan, 82
Hervet, Gentian, 54n
Hobbes, Thomas, 10, 33-35, 81, 131-132, 136, 159, 195, 199
Horsley, Samuel, 164, 165n, 196
Hottinger, Johann Heinrich, 84, 153, 159, 162, 165, 166 e n, 167
Howe, John, 136
Huber, Marie, 9, 177, 178 e n, 179-186, 187 e n, 188, 189 e n
Hubert, Christiane, 136
Hume, David, 165n
Hunt, Lynn, 156n
Hunter, Ian, 118, 124
Hutton, Sarah, 87

Isacco di Troki, 35-37
Israel, Jonathan, 37, 55n, 59n, 60, 136

Jacob, Margaret, 156n
Jaquelot, Isaac, 182
Jaspers, Karl, 29n
Jefferson, Thomas, 203
Jenkinson, Sally L., 106n
Johnson, James, 195-196
Jolley, Nicholas, 82n
Jones, William, 200n
Jurieu, Pierre, 9, 15, 101, 103 e n, 104, 105 e n, 107, 108, 109 e n, 110-112, 113 e n, 114n, 136

Kater, Johannes de (Caterus), 81, 89
Kennedy, Alison, 201
Kessler, Martin, 178n
Kieft, Lester, 194n
Kilcullen, John, 106n
Klinckhamer, Frederick, 82n
Krumenacker, Yves, 178n, 189n

Kublai Khan, 57
Kühler, Wilhelm Johann, 85
Kümmel, Werner Georg, 15
Kuyper, Franz, 82, 90n, 94n, 136 e n, 138

Labrousse, Élisabeth, 103n
La Croze, Mathurin Veyssière de, 153-154, 157, 165-168, 169 e n, 170, 204
Lagrée, Jacqueline, 178n
La Mothe Le Vayer, François de, 47, 54-58
Laerke, Mogens, 125n, 128
Lamy, François, 83n, 136n
Landucci, Sergio, 55, 72n, 91n, 140n
Lardner, Nathaniel, 201
Lau, Theodor Ludwig, 123n
Laursen, John C., 101, 102n
Lavenia, Vincenzo, 5n, 59
Le Brun, Jacques, 127n
Le Clerc, Jean, 54, 103n, 153, 158, 183, 185
Le Grand, Antoine, 135, 141
Le Sueur, Jean, 203
Leibniz, Anna Catharina, 128n
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 9-10, 54, 84, 117-119, 124, 125 e n, 126 e n, 127 e n, 128 e n, 129-130, 131 e n, 132-133, 147, 167-169, 183
Leone di Modena, 37
Lerner, Michel-Pierre, 140n
Leslie, Charles, 153, 159, 162, 163 e n, 164, 165n
Levi, David, 200
Licurgo, 53
Lindsey, Theophilus, 195-197
Lipsio, Giusto, 74n
Locke, John, 9-10, 19, 33, 34n, 90n, 140 e n, 153, 159, 160 e n, 161 e n, 162 e n

- Löffler, Friedrich Simon, 127, 128 e n
 Lubienietzki, Stanislas, 82, 168
 Luigi XIV, re di Francia, 114, 125
 Lutero, Martino (Luther, Martin), 197, 205
 Machiavelli, Niccolò, 54, 57, 74n
 Maffei, Pietro, 51
 Magnard, Pierre, 56
 Mährle, Wolfgang, 71n, 73n
 Maimbourg, Louis, 104-106
 Malebranche, Nicolas, 54, 135, 136 e n, 141n
 Maometto, 54, 162-163, 165, 168-169
 Marracci, Ludovico, 159, 165
 Marti-Weissenbach, Karin, 73n
 Marti, Hanspeter, 73n
 Masson, Pierre-Maurice, 177
 Masuzawa, Tomoko, 156n
 Matar, Nabil, 159n, 161n
 McEvoy, John G., 194n, 195n
 McGuire, James E., 195n
 McKenna, Antony, 55n, 101, 102n
 Melchior Cano, 22
 Mersenne, Marin, 81-82, 85, 135, 136n
 Mesland, Denis, 83n
 Metzger, Gustave A., 178n
 Mignini, Filippo, 83n, 148n
 Mijnhardt, W. Wijnand, 156n
 Milton, John, 113
 Minerbi Belgrado, Anna, 105n, 110
 Minosse, 53
 Minuti, Rolando, 156n
 Monod, Alfred, 178n
 Montaigne, Michel de, 54
 Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de, 156
 Moreau, Pierre-François, 55n, 57n, 84n
 More, Henry, 86-88, 141
 Moréri, Louis, 136n
 Mori, Gianluca, 101-102, 112
 Moro, Tommaso (More, Thomas), 25
 Morman, Paul J., 136, 139n
 Mortimer, Sarah, 26n, 59, 64, 197
 Mosè, 32, 34-37, 183, 200
 Mosheim, Johann Lorenz von, 202-204
 Motta, Franco, 34
 Mulsow, Martin, 85, 158, 164n, 166n, 167n
 Muralt, Béat de, 178
 Neal, Daniel, 204
 Neuser, Adam, 167, 169
 Newton, Isaac, 10, 54, 165n, 178
 Nicole, Pierre, 109
 Nicolson, Marjorie H., 86n
 Numa Pompilio, 53-54
 Orobio de Castro, Isaac, 36, 37, 38
 Orosio, Paolo, 203
 Paets, Adriaen, 103
 Paganini Gianni, 8, 37-38, 55n, 56-57, 87
 Pailin, David A., 156n
 Paolo di Tarso, 89n, 94 e n, 96n
 Pasta, Renato, 194-195
 Pastorius, Joachim, 72 e n, 73
 Pellisson-Fontanier, Paul, 125 e n, 126
 Perna, Pietro, 47-48
 Perneti, Jacques, 178
 Perrochon, Henri, 178n
 Perrone Compagni, Vittoria, 31n
 Pesce, Mauro, 8, 13, 16n, 18, 28 e n, 34n, 36, 59n
 Petty, William, 194
 Picart, Bernard, 154-155
 Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, granduca di Toscana, 193
 Pintard, René, 55n
 Piscator, Johannes, 48
 Pitagora, 20

- Pitassi, Maria Cristina, 9, 22, 85, 177, 178n, 181n, 188n
Platone, 20, 87, 95, 183
Plutarco, 140n
Pocock, John, 59
Pococke, Edward, 159, 165
Polo, Marco, 57
Pomponazzi, Pietro, 30n, 31, 54, 57
Popkin, Richard H., 22n, 38, 56, 89
Postel, Guillaume, 52, 158
Priarolo, Mariangela, 7, 9, 117, 125n
Prideaux, Humphrey, 159, 162
Priestley, Joseph, 10, 26, 27 e n, 164, 165n, 193, 194 e n, 195-196, 197 e n, 198-199, 200 e n, 201-204, 205 e n, 206
Proast, Jonas, 161
Prodi, Paolo, 16n, 22
Prosperi, Adriano, 49
Pucci, Francesco, 7n, 24, 25 e n, 52
Pufendorf, Samuel, 119, 122, 124, 131

Ramo, Pietro, 52
Randall, John Herman, 87n
Reeland, Adriaan, 165, 169
Regius, Henricus, 85, 147
Reimarus, Hermann S., 13
Remotti, Francesco, 25
Rensi, Giuseppe, 146n
Ricci, Matteo, 32
Ricuperati, Giuseppe, 96n
Ricci, Saverio, 26n
Rioli, Giorgio, 52
Ritter, Eugène, 178n
Ritter, Heinrich, 72n
Robertson, John, 59
Robinson, Robert, 204
Roche, Clarissa, 49
Rohault, Jacques, 135, 141n
Rousseau, Jean-Jacques, 9, 165n, 177, 186, 188n
Roux, Sophie, 141n

Ruarius, Martinus (Ruar, Marcin), 64, 73n, 85 e n
Rube, Johann Cristoph, 119n
Rutt, John Towill, 194n
Rycaut, Paul, 162

Salam, Abdulla Ebn, 161n
Sale, George, 200n
Sand, Christopher, 84 e n
Saraceno, Moro di Fossombrone, 53
Saumaise, Claude, 113
Saurin, Jacques, 182
Scherb, Philipp, 73
Schiffman, Zachary, 55
Schino, Anna Lisa, 26n, 34-35
Schmaltz, Tad M., 82n
Schmeisser, Martin, 73
Schofield, Robert E., 27 e n, 194 e n, 195 e n
Schwartz, Albert Truman, 194n
Schweitzer, Albert, 15n
Scribano, Emanuela, 7, 23, 26, 83 e n, 87n, 89n, 136n, 139n, 148n, Segesvary, Victor, 158 e n
Selim II, sultano, 167
Serafico, Antonio, 20
Serveto, Michele (Servet, Miguel), 87, 168, 205-206
Sesto Empirico, 54
Sewall, Henry, 164
Sgard, Jean, 136
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, III conte di, 165n
Shelburne, Earl of, *vedi* Petty, William
Silvera, Myriam, 36
Simon, József, 19n, 50, 52, 53 e n, 54, 58 e n
Simon, Richard, 64 e n, 65, 165, 183
Simonutti, Luisa, 9, 26n, 153, 158, 166n, 170
Skrzypek, Marian, 85, 141n
Sleidanus, Johannes, 204
Slichting, Jonas, 162

- Smalcius, Valentin, 166
 Socrate, 20
 Solère, Jean-Luc, 109n
 Solone, 53
 Soner, Ernst, 73
 Sozomeno, Ermia, 201
 Sozzini (Socino), Fausto, 7 e n, 8, 23, 24 e n, 25, 52n, 64-65, 87, 91n, 94, 96n, 166, 206
 Sozzini (Socino), Lelio, 206
 Spinoza, Baruch, 8, 34, 37, 83 e n, 84 e n, 88, 91, 135, 136 e n, 137, 141 e n, 143-144, 145n, 146n, 147, 148 e n
 Stella, Aldo, 87n
 Stensen, Niels, 139n
 Stoinius, Johann, 65, 72n
 Stroumsa, Guy, 30
 Stubbe, Henry, 153, 159 e n, 160-161, 166
 Sutcliffe, Adam, 38
 Swedenborg, Emanuel, 205n
 Sylvanus, Johannes, 167
 Szczucki, Lech, 19n, 48n, 52

 Taatz-Jacobi, Marianne, 118n
 Taurellus, Nicolaus, 73
 Tayleur, William, 199
 Tenison, Thomas, 163-164
 Teodoreto di Ciro, 201
 Thévenot, Melchisédec, 139n
 Thijssen-Schoute, Louise C., 85n
 Thomasius, Christian, 9, 117 e n, 118, 119 e n, 120, 121 e n, 122 e n, 123 e n, 124 e n, 125, 127, 130-132
 Thomasius, Iacob, 119
 Thomson, Ann, 159n
 Toland, John, 33, 158, 159 e n, 170
 Tomasoni, Francesco, 118n, 123n, 124n
 Tommasino, Pier Mattia, 159n
 Tommaso d'Aquino, 76, 89 e n, 203
 Torzini, Roberto, 7n, 8, 63, 94n

 Toulmin, Joshua, 206
 Tubero, Orasius *vedi* La Mothe Le Vayer, François de
 Turrettini, Jean-Alphonse, 182

 Ulmer, Johann Conrad, 48

 Valente, Flavio Giulio, 57
 Valla, Lorenzo, 20, 23
 Van Erpe, Thomas, 159
 Van Mastricht, Peter, 83n
 Van Velthuysen, Lambert, 83n
 Vane, Henry, 160
 Vane, Walter, 160
 Veerbek, Theo, 82 e n
 Vercruysse, Jérôme, 82
 Vernet, Jacob, 178n
 Vernière, Paul, 136
 Veyssière de La Croze, Mathurin, 154, 165, 170, 204
 Völkel, Johann, 65-66, 67 e n, 68, 74, 156 e n, 157
 Volta, Alessandro, 194
 Voltaire (François-Marie Arouet), 36, 55, 135, 165n, 177, 178n, 200
 Von Greyerz, Kaspar, 124
 Von Waldkirch, Konrad, 48
 Vorst, Konrad, 68, 90n, 138n

 Wallace, Dewey D. Jr., 161
 Wallace, Robert, 67
 Walther, Manfred, 123
 Watson, Richard A., 144 e n
 Weiss, Johannes, 35
 Werenfels, Samuel, 182
 Wieki, Jacob, 166
 Wijacka, Jacek, 19
 Willeford Jr, Bennett R., 194n
 Wiszowaty, Andreas, 82
 Wittich, Christopher, 83n
 Wolff, Christian, 147

Wolzogen, Johann Ludwig, 7n, 8,
26, 81-82, 84-85, 86 e n, 88 e
n, 89-94, 95 e n, 96, 135-136,
138n, 162n
Woolston, Thomas, 38

Zaleuco di Locri, 53
Zeltner, Gustav Georg, 73n
Zoroastro, 53

Stampato per conto di Edizioni Ca' Foscari - Digital publishing, Venezia
nel mese di aprile del 2017
da Logo s.r.l., Borgoricco, Padova

Nell'epoca moderna, la dissidenza religiosa in ambito cattolico e riformato ha instaurato un dialogo fecondo con la filosofia e suscitato interrogativi importanti, fino a sollecitare un ripensamento complessivo della categoria 'Cristianesimo'. Dello scambio intenso e fecondo tra dissidenza religiosa e filosofia questo volume intende dare una testimonianza attraverso una raccolta di saggi incentrati su problemi, opere e personaggi celebri o ancora poco noti della crisi della coscienza europea.



Università
Ca'Foscari
Venezia